الشيخ الأكبر ابن عربى

صاحب الفتوحات المكية

بقلم

دكتور محمد إبراهيم الفيومى

مكتبة شيخ الروحانيين الشيخ عطية عبد الحميد

بسم الله الرحمن الرحيم

مكتبة شيخ الروحانيين الشيخ عطية عبد الحميد

مقدمة

كنت فى أيام الطلب حين حدثنى والدى رحمه الله عن الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى قائلاً لى : إن كتابه « الفتوحات المكية » يحكى عنوانه ، فهى فتوحات أنوار رحاب مكة . وكان دائم القراءة فيه . وفى ذات يوم حضر إلى بيتنا أحد الوراقين ، وكان يتردد على بيتنا ثلاثة من الوراقين ، وهم الشيخ إمبابى صاحب مكتبة بجوار الأزهر ، والثانى عبد الجواد عبادة ، صاحب مكتبة فى الزقازيق ، والثالث محمد السنى فى ميت غمر . . وكان هؤلاء الوراقون يقدمون إلى بيتنا ليعرضوا ما لديهم من كتب ، وقد حلوها فى تعاليقهم أو مخاليهم ، فيشترى منهم الوالد ما يشترى من الكتب ، وكانوا يجدون رواجاً لما يحملونه من الكتب لدى أصحاب البيوت الكبيرة المشهورة بالعلم . فى هذا اليوم رأيت والدى يعطى ذلك الوراق عبد الجواد عبادة « التفسير المحيط لأبى حَيَّان ويأخذ منه غيره من الكتب ، فتعجبتُ وسألتُ والدى : لِمَ تستغنى عن التفسير المحيط وهو كتاب - كما أسمع من مشايخنا مهم جدًا ؟ . فقال والدى : نعم هو كذلك ، ولكنى أنكره حين وصف محيى الدين بن عربى بالشيخ «الأكفر» ، تحريفاً للشيخ « الأكبر » . . ودائم الانتقاد له .

من يومئذ وأنا أحب القراءة فيه . وحين أقبلتُ عليه وجدتُه ليس بالسهل ، ولا بالصعب ، ولكنه عميق ، يحتاج إلى الغوص فى أعماقه إلى مجداف وشراع وزورق ، ولابد من خلفيات ثقافية تعين الباحث على فك

مصطلحاته ورمزياته ، فله « أجرومية » تشرح أفكاره فى منظومة فكرية ، وهو فى فكره وثقافته من نوع « المضنون به على أهله » ، لذلك وقع من ليس من أهله فى حيرة من أمرهم حين رمت بهم الدواهى عندما أرادوا أن يجعلوا من فكره قضية شعبية ويدخلوها فى قفص السياسة ، وقد نجا منها حين أنكر عليه بعض المصريين هذه الأفكار وعملوا على إراقة دمه ، فترك مصر واستقر فى دمشق إلى أن لقى ربه سنة ٦٣٨هـ . . وهذا ليس بمستغرب ، فقديمًا قالوا : البلاغة موافقة الكلام لمقتضى الحال ، وإذا لم يوافق الكلام حال المتكلم ، كان شأنه كمُعَلِّق الدُّرِّ فى أعناق الخنازير .

دكتور / محمد إبراهيم الفيومى

١٦ / ٧ / ١٩٩٧

الفصل الأول

ابن عربي في التاريخ

ابن عربي وتربية ذاته :

يقول ابن عربي : الذي يُقبل على التصوف وآدابه وفهمه وتحليه ، يتحلى بخصال وهي : الجوع ، والسهر ، والصمت ، والعُزْلة ، وباطنه : الصدق ، والتوكل ، والصبر ، والعزيمة ، واليقين .

ومطرود منه صاحب أربعة : الهوى ، والدنيا ، والنفس ، والشيطان . ويقول في المراقبة وكيف أخذ نفسه بها وأقام عليها :

« كنت رقيباً على نفسي نيابة عن الله ، حين أمرها أن تكون على وصف مخصوص معلوم في الشرع المطهر المنزل على لسان المعصوم ﷺ ، ورقيبًا على آثار ربي ، فيما يورده على قلبي وفي جميع حركاتي وسكناتي ، ورقيبًا على ربي بموازنة حدّه المشروع في عباده ، فكنت أقيم الوزن بين أمره ونهيه وبين إرادته ، لأرى مواقع الخلاف لمن خالف ، والوفاق لمن وافق ، وما جعلني في ذلك إلا ما شيّبَ رسول الله ﷺ . وماهو عندي إلا قوله تعالى :

﴿ فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ ﴾[1] .

(1) سورة هود من الآية ١١٢ . وانظر الفتوحات ج٤ ص ١٧٤ .

ابن عربي ونقاده :

لا شك في أن ابن عربي شخصية قلقة في التاريخ ، والسبب في ذلك أنه ليست له حدود فكرية يقف عندها ، ولا نستطيع أن نفرق بين خواطره العابرة ، وفكره العقلي ، أو فكره الديني ، فهو يقدمه خليطًا ممزوجًا بثقافات متعددة ، وألوانًا من المعارف والعلوم ، منها ما هو عَذْبٌ زُلال ، ومنها ما هو مِلْحٌ أُجاج ، ومنها الآسِن المتكدر الذي تغيَّر طعمه ، ولكل منها شِرْب معلوم . فهناك مَن شَرِب من زلاله ، وهناك من شرب من أُجاجه وملحه . . وعلى قَدْر المذاق كان المنصفون وكان المبغضون ، فهناك من جعله داعيًا من دعاة الإسماعيلية القائلين : بأن الفلسفة طب التصفية والدين طب المرضى . وكانت الإسماعيلية لا ترى انقطاع النبوة انتظارًا لمحمد بن إسماعيل ، ويربطون تراث ابن عربي بتراث إخوان الصفا ، كما اتهم بمخادعة الباطنية والدعوة إلى الإباحة والتحلل من الشريعة . ومثل التهم التي حصرها الإمام البقاعي ، وما حكاه ابن دقيق العيد عن وصف ابن عبد السلام لابن عربي : فإنه شيخ سوء شيعي وكذاب . غير أن هذه النصوص المنسوبة لابن عبد السلام في ذم ابن عربي كَذَّبها الذهبي عن ابن عبد السلام أيضًا بقوله : وما عندي أن محيي الدين ابن عربي تعمد كذبًا [1] ، كذلك اتهمه الإمام البقاعي بالدعوة إلى ترك الدعوة إلى الله في مؤلفه « تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي » .

لكن من الممكن للخصوم أن يجدوا في تراث ابن عربي نصوصاً ومصطلحات تؤيد ما يذهبون إليه من علاقته بالباطنية الإسماعيلية ، مثل : الصلاة : مثول للإمام ، والحج : زيارته ، والصوم : عن إذاعة أسراره

---

(1) شرح رسالة تنزيه ابن عربي ورقة ٦٧ .

وأسرار الدعوة ، والزكاة القُرب من العقل الفعّال ... إلخ وكذلك كتاباته عن الإسماعيلية ، وإشاراته المتعددة عن الفرق بين الاثنى عشرية والإسماعيلية ، هو فى تفاوت المحافظة على ظاهر الشرع .. ومن الذين دافعوا عنه من المستشرقين هنرى كوربان فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » . والسيوطى فى كتابه : « تنبيه الغبى عن تبرئة ابن عربى » . كذلك كَتَبَ ابنُ حجر الهيثمى سنة ٩٧٣هـ كتابًا عنوانه : « مسألة فيما تحصل فى كلام الناس فى محيى الدين بن عربى » . ومن أنصاره أيضاً صاحب كتاب : « شذرة من ذهب فى ترجمة سيد طائر العرب » ، صاحبه رضى الدين بن عبد الرحمن بن أحمد بن الهيثمى سنة ١١٤١ هـ .

ابن عربى يؤرخ لنفسه :

وبرغم جدل الدارسين حوله ، فقد نالت شخصية ابن عربى اهتماماً كبيرًا لدى الدارسين والمؤرخين وأصحاب الطبقات ، ولكن لما رواه ابن عربى عن نفسه من حديث ؛ له أهمية عظيمة ، وقيمة كبيرة ، فهو من المفكرين القلائل الذين اهتموا بما يسمى اليوم بالترجمة الذاتية ، وربما كان ذلك راجعًا إلى طريقته التلقائية فى الكتابة ، وتركه العنان لخواطره ، وإلى كونه من القلائل الذين ألفت بين حياتهم ومذاهبهم وحدة لا تنفصم ، كما أنها كانت مرآة صادقة لعصرها ، ولذلك لن نحتاج فى عرض حياته غير ما كتبه عن شخصه . فالتأريخ لابن عربى يعنى التأريخ لعصره ، والتأريخ لعصره تأريخ لابن عربى ، نلمس ذلك واضحاً فى بعض مؤلفاته : مثل : الفتوحات المكية ، ورسالة القدس ، وذخائر الأعلاق ، ومواقع النجوم ، والتدبيرات الإلهية ، وغيرها . وتكاد تتفق المصادر على أن ابن عربى قد ولد

يوم الاثنين السابع عشر من رمضان ٥٦٠هـ ، الموافق الثامن والعشرين من يوليو سنة ١١٦٥ م بمدينة مرسية بالأندلس [١] .

مدينة مرسية :

مرسية إحدى مدن شرق الأندلس الغنية بجمالها وسحرها ، وكان يحكمها مع بلنسية وقت ولادة ابن عربي السلطان ابن سعد بن مردنيش ، الذي صرح ابن عربي بأنه ولد في عهده . وقد فر ابن مردنيش أمام جيوش الموحدين المغربية الزاحفة على الأندلس . فانتقلت نهائيًا إلى طاعة أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الموحدي سنة ٥٦٧ هـ .

حياة الأسرة :

انتقلت أسرة ابن عربي من مرسية إلى أشبيلية وهو في الثامنة من عمره سنة ٥٦٨ هـ ، وفيها استقرت الأسرة حيث تولى والده وظيفة حكومية ، ويرى القاري البغدادي : أنه كان وزير صاحب أشبيلية [٢] سلطان المغرب . ويقال إن ابن عربي نفسه تقلد وظيفة كاتب بحاكم أشبيلية ، وتزوج ابن عربي زواجه الأول من « مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمن البيجائي » من أسرة كريمة يقول عنها ابن عربي : حدثتني المرأة الصالحة مريم بنت عبدون ... قالت : رأيت في منامي شخصًا كان يتعهدني في وقائعي ، وما رأيت له شخصًا قط في عالم الحس ، فقال لها : أتقصدين الطريق ؟ قالت : فقلت له : أي والله ، أقصد الطريق ، ولكن لا أدري بماذا ؟ قالت : فقال لي : بخمسة : التوكل ، واليقين ،

---

(١) مراجع : ملاحظات بلاثيوس في ابن عربي .
الرمزية عند ابن عربي د . محمد أحمد مصطفى : رسالة دكتوراه في كلية أصول الدين . تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس ، محمد إبراهيم الفيومي ، المعرفة عند مفكري المسلمين د . محمد غلاب .

(٢) مناقب ابن عربي .

والصبر ، والعزيمة ، والصدق ، فعرضت رؤياها عليّ ، فقلت لها : هذا هو مذهب القوم [1] .

وفي نفس المدينة يتلقى تعليمه على أيدي كبار المشايخ في الفقه والحديث والقراءات والنصوص ، وينال الإجازات من كبار المشايخ .

نسبه :

هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبدالله الحاتمي ، من ولد عبدالله بن حاتم أخي عدي بن حاتم من قبيلة طي مهد النبوغ والتفوق العقلي في جاهليتها وإسلامها ، يكنى أبا بكر ، ويلقب بمحيي الدين ، ويعرف بالحاتمي ، وبابن عربي لدى أهل المشرق ، تفريقاً بينه وبين القاضي أبي بكر بن العربي .

مولده ونشأته :

ولد يوم الاثنين السابع عشر من رمضان عام ٥٦٠ هـ ، الموافق ٢٨ من يولية ١١٦٥م - كما ذكرنا - في مدينة « مرسية » بالأندلس ، وهي مدينة أنشأها المسلمون في عهد بني أمية - وكان أبوه علي بن محمد من أئمة الفقه والحديث ، ومن أعلام الزهد والتقوى والتصوف .

وكان جده أحد قضاة الأندلس وعلمائها ، فنشأ نشأة تقية ورعة نقية ، وفيها درج وتربّى تربيته الأولى ، ودفع به والده إلى أبي بكر بن خلف عميد الفقهاء ، فقرأ عليه القرآن بالسبع في كتاب « الكافي » ، فما أتم العاشرة من عمره حتى كان مبرزاً في القراءات ، ملهماً في المعاني والإشارات .

وفي هذه الأثناء كان يتردد على إحدى مدارس الأندلس التي تُعلم سرًا

---

(١) ابن عربي لبلاثيوس . والرمزية عند ابن عربي د . محمد أحمد مصطفى .

علوم الأوائل . وكانت هذه المدرسة هي الوحيدة التي تدرس لتلاميذها المبادىء الباطنية والتأويلات الرمزية ، وتلك هي مدرسة ابن مسرة المتوفى بقرطبة في ٣١٩ هـ / ٩٣١ م والذي لم يعرف المستشرقون مؤلفاته إلا عن طريق محيي الدين بن عربي ، وكان أشهر أساتذة تلك المدرسة في ذلك القرن ابن العريف المتوفى سنة ١١٤١ م فلم يره محيي الدين . ولكنه تتلمذ على مؤلفاته ، ورواية تلميذه المباشر وصديق محيي الدين الوفي أبي عبدالله الغزال .

أخلاقه :

كان ابن عربي في حياته كلها يحب البساطة التي تفيض بالصدق ، ولذلك كان يكره التكلف والادعاء في كل صوره . « فالتكلف تخلف » كما يقول الصوفية ، ولهذا يلجأ إلى المداعبة والمزاح ، وعنده أن الضحك آية من آيات الله ، ويرمز إلى اسمه تعالى « بالباسط » .

وذكر الإمام شمس الدين بن مسدى في روايته واصفا ابن عربي فيقول :

كان جميلاً جملة وتفصيلاً ، محصلا لفنون العلم أخص تحصيل ، وله في الأدب الشأو الذي لا يلحق ، والتقدم الذي لا يسبق ، سمع في بلاده في شبابه الباكر من الشيخ « زرقون » ، والحافظ ابن الجد ، وأبي الوليد الحضرمي ، والشيخ أبي الحسن بن نصر ، ثم لا يذكر التاريخ عنه بعد ذلك شيئا ذا بال عن شباب محيي الدين بن عربي .

الفصل الثانى

مؤلفات ابن عربى

لقد عاش ابن عربى تجربة روحية ، عاشها وعاش فيها ، تجربة روحية فريدة بالغة السمو ، وقد أفادته تجربته الروحية هذه فى معالجة قضايا جوهرية فى التصوف ، مثل التجليات ، ووحدة الوجود ، والحقيقة المحمدية ... إلخ .

ولم تكن هذه المشكلات موضوعات لمؤلفات مستقلة [١] ، وإنما كانت ـ على عكس ذلك ـ عبر هذا الكم الهائل .

ولئن كانت دهشتنا بالغة فيما يتعلق بضخامة أعمال ابن عربى ، فإنها لدهشة بالغة كذلك لنا أن نعرف أن هذه الأعمال ، ما كانت ثمرة لحياة هادئة نعم فيها ابن عربى بالوحدة ، ووجّه كل اهتماماته فيها نحو البحث والدرس ، بل كانت ثمرة لحياة خصص فيها الجانب الأكبر للحياة الروحية : الخلوة ، والرياضة ، والتأمل ، والرحلات والأسفار ، وها نحن نرى الشيخ يجوب أقطار المغرب والمشرق متعرفًا على الأشياء وعلى الأشخاص ، وكأنه فراشة تتحرق شوقًا إلى نورٍ تهيم فى سناه ، بيد أنها لا تحترق به أبدًا [٢] .

(١) تراجع مؤلفات ابن عربى فى كتاب ضخم جمعها فيه د . عثمان يحيى ، وقام بترجمته من الفرنسية إلى العربية د . أحمد الطيب . ولا شك أن الكتاب فيه جهد كبير جدًا وجليل وترجمة .

(٢) مؤلفات ابن عربى ـ د . عثمان يحيى ـ ترجمة د . أحمد الطيب ص ١٧ .

وإليك نموذجاً من رحلاته :

ففي شهر ربيع الأول من عام ٦٠٠ هـ نجد الشيخ الأكبر في مكة مجاوزًا في البيت الحرام ، غارقًا في تأملاته ، وشارحًا ديوانه الخالد : « ترجمان الأشواق » لطائفة من تلاميذه الذين كانوا يتحلَّقون حوله هناك . وفي شهر صفر من عام ٦٠١ هـ نجده ببغداد مُسْتَغْرِقًا في ذات الاهتمامات الروحية ، وفي السابع من رجب من نفس العام يصل إلى «الموصل» ليتلقى خرقة الخضر ، للمرة الثالثة ، من يد شيخه « علي بن جامع » ، في مشهد مهيب ، وفي ٢٩ رمضان نجده في ملطية عند صديقه «محمد بن إسحاق الرومي » ـ والد الصوفي الشهير : صدر الدين القونوي ـ وفيها يتزوج بوالدة صدر الدين وهو أحد تلاميذه ، وفي شهر شوال في سنة ٦٠٢ هـ يذهب إلى مسجد الخليل في الخليل ، ويمضي هناك بعضًا من الوقت متأملاً في سر «الكلمة الإبراهيمية » ، ويقيم بين قبري إبراهيم ويعقوب ـ عليهما السلام ـ شارحًا أحد مؤلفاته لتلاميذه المتحلّقين حوله ، وأخيرًا ، وفي ١٩ شعبان في سنة ٦٠٣ هـ ، نجد الشيخ في القاهرة محاطًا بجمع من الصوفية في حارة القناديل هناك ؛ مستغرقًا في مشاهداته الفائقة ، ومستهدفًا لحملات الفقهاء الذين كانوا يُطالبون برأسه .

ولقد تنوعت مصنفات الشيخ تنوعًا شاق بها من الرسالة البسيطة التي لا يتجاوز حجمها بضع صفحات إلى المؤلفات ذوات المجلدات العديدة ، مثل كتابه « الفتوحات » ، الذي يُعَدُّ دائرة معارف حقيقية للتصوف الإسلامي ، وهو يتكون من سبعة وثلاثين سفرًا ، يحتوي كل سفر على نحو ٣٠٠ صفحة ، وأيضًا مثل التفسير الكبير الذي يقع في أربع وستين مجلدًا حسبما أشار المؤلف وهو يتحدث عن هذا الكتاب .

أما فيما يتعلق بالخصيصة التى تتميز بها أعمال ابن عربى ، فإنها تختلف اختلافاً كاملاً عما تتميز به المؤلفات الأخرى فى العلوم الإسلامية ، ذلك أن أعمال الشيخ إنما تتركز كلها حول موضوع واحد هو : « التصوف » وعلوم الأسرار ، وإذا كان الشيخ قد أدلى بدلوه الواسع فى مختلف حقول الفكر الإسلامى ، فإن هدفه الحقيقى من وراء ذلك إنما هو توظيف هذه العلوم وتوجيهها نحو هدفه الأساسى ، الذى هو : « التصوف وعلوم الأسرار » .

لقد كان فكر الشيخ فكراً متميزاً لفت إليه أنظار علماء الإسلام من عرب ومن فُرس وغيرهم ، ودفعهم إلى أن يتبنوا كثيراً من اصطلاحاته الفنية .

أما عن مؤلفاته ، فله نحو أربعمائة كتاب ورسالة ، وقيل : له ما يربو على الألف كتاب ورسالة ، جمعها عثمان يحيى وغيره فى أعمال مفردة ، نحصرها ونذكر منها على سبيل المثال :

١ ـ الكبريت الأحمر .

٢ ـ الإسرا إلى المقام الأسرى .

٣ ـ الفتوحات المكية .

٤ ـ فصوص الحكم .

٥ ـ أسرار أُم القرآن .

٦ ـ أسرار القلوب .

٧ ـ أسرار قلوب العارفين .

٨ ـ أسرار الوحى فى المعراج .

٩ ـ كتاب الأدب .

١٠ ـ الإشارات إلى شرح الأسماء والصفات .

١١ ـ الإعلام بإشارات أهل الإفهام .

١٢ ـ الأخلاق في مكارم الأخلاق .

١٣ ـ تشنيف الأسماع في تعريف الإبداع .

١٤ ـ الهبات .

١٥ ـ الإنسان .

١٦ ـ الإنسان الكامل .

١٧ ـ الإنسان الكلي في معرفة العالم العلوي والسفلي .

١٨ ـ الأنوار القدسية في بيان قواعد الصوفية .

١٩ ـ التوحيد .

٢٠ ـ السبعة الإلهية .

٢١ ـ التجليات .

٢٢ ـ سلوك طريق الحق .

٢٣ ـ تحقيق المحبة .

٢٤ ـ تحقيق مذاهب الصوفية وتقرير قولهم في وجوب الواجب للذاته وتحقيق أسمائه .

٢٥ ـ ترجمان الأشواق .

٢٦ ـ ترجمة مقامات الأولياء .

٢٧ ـ تفسير القرآن .

٢٨ ـ التوجهات الإلهية .

٢٩ ـ توحيد التوحيد .

٣٠ ـ توحيد القلب .

٣١ ـ تفسير القرآن العظيم على لسان الصوفية .

٣٢ ـ الإشارات .

٣٣ ـ الجلوة في معرفة الخلوة .

٣٤ ـ الجلي في كشف الولي .

٣٥ ـ الحال والمقام والوقت .

٣٦ ـ الحق .

٣٧ ـ النعوت الإلهية .

٣٨ ـ الحق المخلوق .

٣٩ ـ حق الوقت والساعة .

٤٠ ـ الحقيقة الإلهية .

٤١ ـ حقيقة الحقائق .

٤٢ ـ الحكم والشرائع .

٤٣ ـ دعاء الاسم الأعظم .

٤٤ ـ الأسماء الحسنى .

٤٥ ـ الذخائر والإعلاق في شرح ترجمان الأشواق .

٤٦ ـ ترتيب الرحلة .

٤٧ ـ الرحلة .

٤٨ ـ أرض الحقيقة .

٤٩ ـ الأسماء الإلهية .

٥٠ ـ الانتصار .

طريقته في التأليف :

كان ابن عربي من ذلك الطراز من الكتّاب الذين يؤلفون لأنفسهم ويستمتعون بكتاباتهم ، وكان في تأليفه يخضع لأحوال روحية فائقة ، وربما كان أيضاً من النوع الذي تقهره الفكرة ، وتشكل ضغطاً نفسيًّا عليه ، فيضطر إلى الكتابة للتفريج عن نفسه ، شأن من يلتمس صديقاً يُحادثه فيما يموج في داخله من أفكار . . يقول : « وما قصدتُ في كل ما ألفته مقصد المؤلفين ولا التأليف ، وإنما كان يَرِدُ عليّ من الحق موارد تكاد تحرقني ، فكنتُ أتشاغَلُ عنها بتقييد ما يمكن منها فخرجَتْ مخرج التأليف ـ لا من حيث القصد ـ ومنها ما ألفته عن أمر إلهي أمرني به الحق في نوم أو مكاشفة ، وكثيرا ما نراه يقول عن بعض كتبه : « وضعته لنفسي لا لغيري » .

وذكر صاحب نفح الطيب : « أنه كان يُملي ثلاث كراسات في اليوم» ويذكر هو عن نفسه في كتابه « مفتاح أقفال الإلهام» : أنه استيقظ يوماً قبل الفجر ، فأيقظ الرجلين اللذين كانا ينسخان له ، وأملى عليهما الكتاب في كراستين قبل أن تبزغ الشمس .

هذا المنهج الذي اتبعه ابن عربي يفسر لنا سرعته العجيبة في الكتابة ، وخلو مؤلفاته من الترتيب على النسق الموضوعي ، وغزارة مادته العلمية ،

فهو يدخل في قضايا كلامية وفلسفية ، وفي روحيات ومجاهدات صوفية ، كل هذا مع شعوره الدافق بسموّ كتاباته وإلغازها الرامز .

ابن عربي ومقابلة ابن رشد :

يقول ابن عربي [1] : ولقد سمعت واحدًا من أكابرهم ، وقد رأى بما فتح الله به عليّ من العلم به ، سبحانه ، من غير نظر ولا قراءة ، بل من خلوة خلوتُ بها مع الله ، ولم أكن من أهل الطلب ، فقال : الحمد لله الذي أنا في زمان رأيتُ فيه من آتاه الله رحمة من عنده . ثم أخذ يروي قصة اللقاء فقال : ولقد دخلتُ يوماً بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رشد ، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه مافتح الله به عليّ في خلوتي ، فكان يُظهر التعجب مما سمع . فبعثني والدي في حاجة ، قصدًا منه حتى يجتمع بي ، فإنه كان من أصدقائه ، وأنا صغير مابقّل وجهي ولا طرّ شاربي [2]، فعندما دخلتُ عليه قام من مكانه إليّ محبةً وإعظامًا ، فعانقني وقال لي : نعم ؟ قلت له : نعم ؟ فزاد فرحُه بي لفهمي عنه . ثم استشعرتُ بما أفرحه من ذلك (الموافقة الكلية بين نتائج التصوف والفلسفة العرفانية) فقال : لا ؟ فانقبض ، وتغير لونه ، وشك فيما عنده . وقال لي : كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي : هل هو ما أعطاه النظر ؟ قلت له : نعم ، لا ، وبين نعم ولا ، تطير الأرواح من موادها ، والأعناق من أجسادها . فاصفرّ لونُه وقعد يحوقل [3] وعرف ما أشرت إليه ، وهو عين هذه المسألة التي ذكرها هذا القطب الإمام ، أعني : مداوي الكلوم . وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا ليعرف ما عنده علينا : هل

---

(١) الفتوحات : ج١ : ص ٣٢٤ .
(٢) بقّل وجهُ الغلام : نبت شعره . ومثله : طرّ شاربه .
(٣) أي يقول : لا حول ولا قوة إلا بالله .

يوافق أو يخالف ؟ فإنه من أرباب الفكر والنظر العقلى . فشكر الله تعالى الذى كان فى زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً وخرج مثل هذا الخروج، من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة ، وقال : هذه حالة أثبتناها ، وما رأينا لها أرباباً ؛ فالحمد لله الذى أنا فى زمان فيه واحد من أربابها ، الفاتحين مغاليق أبوابها ؟ والحمد لله الذى خصنى برؤيته . ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية . فأقيم لى ـ رحمه الله ـ فى الواقعة فى صورة ، ضرب بينى وبينه فيها حجاب رقيق أنظر إليه ولا يبصرنى ولا يعرف مكانى، ولقد شُغل بنفسه عنى ، فقلت إنه غير مراد لما نحن عليه[1].

---

(١) الفتوحات : ج٤ ، ص ٣٧٢ ، وتاريخ الفلسفة الإسلامية ـ كوربان .

الفصل الثالث

ابن عربي ومصادره الثقافية

يقول ابن عربي في كتابه الفتوحات المكية : « ما من مذهب إلا وقد رأيت قائلاً به » .

ويذهب بعض الذين تناولوا حياة ابن عربي « أن ابن عربي ليس على الأخلاق صوفيًا مسلماً ، وأنه يشبه في التصوف ابن سينا في الفلسفة ؛ فابن سينا فيلسوف الإسلام كما يدّعي ولا يمثل الإسلام في شيء ، إنه امتداد للفلسفة اليونانية ، كذلك محيي الدين بن عربي ليس صوفيًا مسلماً كما يدعي بعض مؤرخي التصوف والفكر الإسلامي ، وإنما هو فيلسوف لا يمثل الإسلام في شيء ، إن تصوفه ينتهي بسرعة خطيرة إلى مذهب فلسفي يخالف الإسلام وكل دين [1]. والرأي عندي أن ابن سينا خادم التراث الإنساني والإسلامي معًا ، كما أن ابن عربي خدم التراث الإنساني والإسلامي أيضاً ، أمّا القول بعدم تمثيلهما الإسلام ، فهو قول ينطبق على أتقى الفقهاء والمفسرين والمحدّثين . . أما الذي يمثل الإسلام فهو الوحي الإلهي : قرآناً وسُنة صحيحة فقط .

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج٢ ص ١٧ ، والفلسفة الصوفية في الإسلام ، عبد القادر محمود ص ٣٢ ، والرمزية عند ابن عربي : د . محمد احمد مصطفى : وتاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس محمد إبراهيم الفيومي .

الثقافة الهلّينية :

ولا حاجة بنا إلى الإطناب فى الكلام عن انتشار الثقافة الهلينية بين المسلمين فى ذلك العصر ، فإن كل من له إلمام بتاريخ العرب الأدبى يعلم كيف طغت موجة العلوم اليونانية – وقد بلغت ذروتها آنئذ – على العراق من مراكز ثلاثة : من الأديرة المسيحية فى الشام ، ومن مدرسة جنديسابور الفارسية فى خوزستان ، ومن وثنيى حران – أو الصابئة فى الجزيرة . وقد نُقِلَتْ إلى العربية كُتب لا حصر لعددها فى الفلسفة والطب وسائر العلوم اليونانية الأخرى ، وعكف على دراستها المسلمون ، واتخذوها أساساً قامت عليه اتجاهاتهم الجديدة فى البحث ، حتى لتكاد العلوم الطبيعيه والفلسفة الإسلامية تكون مؤسسة على حكمة اليونان وحدها[1] .

التراث الفارسى :

تتلخص أفكار « زرادشت » القرن الثامن قبل المسيح ، وفق الكتاب المنسوب إليه والمعروف باسم « الزندافستا » . . هذا الكتاب المقدس لدى الفُرس يضم عدة أفكار يراها المؤرخون « لزرادشت » ثورة دينية ، كأفكار «أختاتون » المصرى ، للميزات التالية : تعميم مبدأ الخير والشر ، وسيادة الأول فى النهاية ، وتوحيد ما بين « مازدا » والخير ، وهو ما يميز الفارسية . كما تتميز البوذية بالألم ، أو المسيحية بالثالوث والإسلام بالتوحيد ، وقبل ذلك كله الخروج من مرحلة الآلهة المتعددة والمحلية إلى وصف «أهورا مازدا » بأنه إله الكون كله ، وبأنه واحدٌ له خصم صدر عنه ، وهو «أهرمن » ، وقد دار جدل كثير حول هذه الثنائية ، وكان أوضح تفسير لها أن « أهرمن » ليس خصماً للإله الأعلى « مازدا » ، إنما هو يتقابل

---

(١) يراجع : تاريخ الفلسفة الإسلامية فى المشرق محمد ابراهيم الفيومى .

مع « روح القدس في مازدا » ، ثم اتفق تلميذه « ماني » على هذا التفسير الذي قرر المبدأين : الخير والشر ، وأن العالم صورة للشر ، وبناء عليه حرم الزواج .

ثم اتجاه « مزدك » الذي وجد في القرن الخامس بعد الميلاد الذي عُرف بمذهب الإباحية والزندقة . ودخل الفكر الفارسي الفكر الإسلامي عن طريق ترجمات ابن المقفع ، والمناظرات التي جرت بين علماء الكلام وبين التراث الفارسي ولا سيما المعتزلة التي حملت راية الدفاع عن الإسلام . . وكان التراث الفارسي يقول : بالرجعة والتناسخ ، والتنبؤ، ودعوى الألوهية ، والإمام المعصوم ، والحقيقة المحمدية ، أو الكلمة . . ولا شك أن هذه القضايا تتخلل تراث ابن عربي ، مما يشهد بأن ابن عربي دخل بطن التراث الفارسي فتذوق نظرية الحق الإلهي ، والإمام المعصوم ، والحقيقة المحمدية . وعن طريق المشرب الثقافي الفارسي تأثر به جلال الدين الرومي ، والعطّار ، هما فارسيان ، كما تكلف ابنُ عربي بشيخه الحلاّج ، والسهروردي المقتول ، وهما من سلالات أعجمية ، ومن أئمة الرمزية ، وهذا يرجح في نظرنا أن ابن عربي هضم التراث الفارسي وتمثله تمثيلاً .

التراث الهندي :

تميز التراث الهندي الفلسفي الديني وفق كتابهم « الفيدا » ـ وهو مقدس لديهم ـ وأدق معنى لها (أي الفيدا) هو العلم عن طريق الدين بكل ما هو مجهول ، وهو كما يذهب المؤرخون ليس فكرًا هنديًا خالصًا ، إنما دخل الهند مع الآريين ، ويرون أن الدليل على ذلك كتابته باللغة «السانسكريتية» ومهما يكن من شيء ، فإنه يظل المصدر الأقدم لمعرفة عقائدهم ودياناتهم ،

ولقد تمثلوه حتى تخلل أعمق وجداناتهم ، وعليه قامت عقائدهم : في السلوك ، وأسلوب التصفية وأفكار وحدة الوجود ، والحلول ، والتناسخ ، وحين دخل الإسلام الهند دخلها بمعابدها وكتبها وكهانها ، وقامت مناظرات بين أصحاب هذه العقائد وبين علماء المسلمين [1] ، وترجم منها إلى الفكر الإسلامي مثل : كليلة ودمنة ، والسندهند ، ترجمة الفزاوى . ويرى ديبور : أن تأملات الهنود المرتبطة بكتبهم المقدسة والمقيدة بالدين تقيدًا ، كان لها أثر متصل في الصوفية الفارسية والإسلامية [2] .

ويرى جولد تسيهر : أن عددًا من الأفكار التي تتعلق بقواعد فهم التصفية والأفكار الحلولية والاتحادية كان لها أثرها على ابن عربي [3] وكذلك فون كريمر الذي يرى : أن عنصر الثقافة الهندي البوذي واضح في المحاسبي وذي النون المصري ، وإليه ترجع فكرة وحدة الوجود التي ظهرت على يد الحلاج واكتملت على يد ابن عربي .

التراث اليهودي [4] :

يصدر التراث اليهودي من كتابهم « التوراة » وشرحه ، مثل «التلمود» ، والدراسات الحديثة ترى أن الصفة البشرية غالبة عليه ، والصفة الإلهية فقدت منه منذ ١٥٠٠ عام ، ويضربون أمثلة على ما يذهبون إليه من أن الأسفار الخمسة الأولى خالية تمامًا من خلود النفس والحياة الآخرة ، كذلك نجد أن الرمزية ظهرت مع الترجمة « السبعينية » ، وقد تضمنت

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، سامي النشار .

(٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٤ ، ديبور ، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة .

(٣) العقيدة والشريعة في الإسلام ، جولد تسيهر ، ترجمة د. علي حسن عبد القادر ، ود. عبد الحليم النجار ، ود. عبد العزيز عبد الحق ، ود. محمد يوسف موسى .

(٤) الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندري ص ١٢٠ ، د. عبد الحليم النجار .

الأسفار الخمسة مع شروح وتعليقات رمزية استخدمت المجاز والاستعارة والتشبيه والكناية . . وكان طابعها العام التوفيق بين الديانة اليهودية والفلسفة الإغريقية . . . ويرى جولد تسيهر : أن فيلون الإسكندرى هو الأب للاتجاه الرمزى ؛ حين قسم الحقائق على مذهب فيثاغورس ، ويؤيد وجهة نظره فى منهجه الرمزى : بتعالى الحق عن العالم ومفارقته له ؛ ويتفق مع أفلاطون فى تسميته بالشمس المعقولة فى مقابل الشمس المحسوسة ؛ فالله أبو العالم ، بل إنه يرى أن الكَلِمَة ابن الله البكر [1] وهنا تظهر نظرية اللوغوس ، أو الكلمة التى تعنى فكرة الوساطة بين الله والعالم ؛ فقد ولد الله الحكمة ولادة فكرية . . إلخ . وظهر فى الأندلس كثير من أعلام اليهود الذين نبغوا فى دراسة الفلسفة ؛ وكان إسلام بعضهم يشكل حلقة وصل بين التراث اليهودى واليونانى والإسلامى ، مثل ابن جبرول ، وعبد الله بن صوريا ، وابن ميمون وإسحاق الإسرائيلى . . إلخ .

ومع ابن ميمون وابن جبرول ظهر أثرهما الواضح على اتجاهات الرمزية ؛ مثل قول ابن جبرول : فإن الواحد موازٍ للصورة ، والاثنين موازيان للكثرة . . إلخ . ويمثل أبو البركات البغدادى الذى يعتبر الحلقة التى تمثل انحياز السينية إلى الأفلاطونية المُحدثة ، ويعد حلقة وسطى بين مذهب ابن سينا الفلسفى ومذاهب التصوف المتفلسفة عند السهروردى وابن عربى .

التراث اليونانى والشرق :

لم تكن الفلسفة اليونانية مقطوعة الصلة بالاتجاهات الشرقية ؛ فقد كانت سفرات ، فسافر كبار فلاسفتهم إلى بلاد الشرق ، وكان من بين من سافر طاليس ، وفيثاغورس ، وديموقريطس ، وأنكسيمندر ، وأفلاطون ،

---

(١) الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الإسكندرى ص ١٢١ .

وتناولوا قضاياها بالبحث والتحليل ، كقضايا العقل والروح والنفس والتناسخ والحلول . . ومهما يكن من شيء ، فالحياة الفكرية والروحية عند اليونان حياة خصبة ، تضم في حناياها الوثنية الغليظة القائمة على الأساطير بآلهتها الساذجة التي تتصرف كما يتصرف البشر بعواطف الغضب والقتال والحب . . الخ ، وهي تَمُتُّ بسبب عند بعض الباحثين إلى آلهة الشرق ، وخاصة الآلهة المصرية [1].

وقد عرف ابن عربي نظريات هؤلاء الفلاسفة على وجه مفصل ودقيق ، حتى لقد غالى بعضهم في وصف ابن عربي بأنه ابن أفلاطون ، ويرى البعض أن ابن عربي قد تأثر بالأخلاق الرواقية ، ولاسيما نظرية الخلق ، ووحدة الوجود . وفكرة الجسمية في الإسلام ، وخاصة عند هشام بن الحكم الذي كان مصدره رواقيًا ومقدمات فكرة التجسيم عند المسلمين .

التراث المسيحي :

انتهى الصراع المسيحي حول طبيعة المسيح إلى مجمع « نيقيا » سنة ٣٢٥ هـ الذي قرر القول فيه بالتثليث وألوهية المسيح ، على الرغم من معركة « أريوس » لقرار المجمع ، واعترف برسالة المسيح ووحدانية الله ، وقدم نسطور ما ينفي ألوهية المسيح ، وأنه إنسان ولدته مريم كإنسانة ، إلى جانب النسطورية التي اصطدم بها المسلمون فيما بين النهرين ، وكان لهم دور في النقل من السريانية واليونانية إلى العربية .

ثم ظهرت الملكانية التي أعلنت التثليث ومساواة أقنوم الابن لأقنوم الأب ، فالمسيح إله أزلي . والحكمة مساوية للعلم من بين الأقانيم الثلاثة اتحدت بجسد المسيح وتقوعت بناسوته . أمّا اليعاقبة فكانت منتشرة في

---

(١) تحقيق ما للهند من مقولة ـ البيروني .

البلاد الشرقية ، فرفضوا كل ما قيل عن تجزئة طبيعة المسيح واعتبروه أقنوماً واحداً ، ولذلك سُمُّوا بأتباع الطبيعة الواحدة . وهكذا افترست الفلسفة جسد المسيحية وأنشبت فيها وثنيتها وعناصر الغنوص - من هندي وفارسي ومصري - ودخل منها عناصر كثيرة إلى التصوف ، كالرهبنة ، والزهد ، والحلول ، وعلى هذا الضوء ينظر إلى تيار الحلاَّج مثلاً في ابن عربي . ومذهب جولد تسيهر وبلاسيوس ونيكلسون [1] ، والنشار [2] أن التصوف مرتبط بالرمز ، وأن الرمزية في الإسلام قد أُتيح لها الحرية ، في حين تضع الاتجاه الرمزي الروحي في المسيحية تحت سيطرة المجامع ، ويقدمون الرمزية عند ابن عربي والسهروردي آية على ذلك .

الاتجاه العرفاني (الغنوصي) :

الغُنُوصُ كلمة يونانية تعني المعرفة الحدسية المباشرة التي لا تعتمد على وسائل العقل المستدل ، مستهدفة وحدة العارف والمعروف ، ولا يعلم على وجه التحديد مصدرها ، هل هو أفلاطون ؟ أو فارس؟ أو الهند ؟ وفي نظرنا أنها تراث إنساني لا تُسْنَد إلى مصدر إنساني معين ، إنما هي بالأحرى تراث ديني ، إذ هي من الإلهام ، ولها أسماء متعددة ، مثل : الإشراق ، والبصيرة ، غير أنها كما يقول ابن باجة : لا تقع في نطاق الاختيار الإنساني ، بل نوافيه يقظة أو مناماً ، لذلك لا يعتمد عليه ، لعدم وجوده وقت الحاجة إليها [3] .

الاتجاه الصابئي :

وفي حران وُجِدت نشأة الصابئة في مقابل الحنفاء الذين اتبعوا نبي الله

---

(١) مذاهب التفسير ، جولد تسيهر ، ترجمة د . عبد الحليم النجار.
(٢) نشأة الفكر الفلسفي ص ٣ .
(٣) ابن باجة وفلسفة الاغتراب ـ محمد إبراهيم الفيومي .

إبراهيم ، والناظر في تراثها يرى مزيجًا غريبًا من التوحيد والتنزيه ، ومن عناصر خرافية ، من اهتمام بالسحر ، وتعظيم للجن والشياطين ، ويتخذون من الكواكب واسطة بين الله والناس ، ويقربون لها القرابين ، ولهم أعياد وطقوس رمزية وتماثيل [1] . . إلخ .

وكان لفكرهم أثر كبير على فكرة ابن عربي ، عن إمكان أخذ الإلهام عن الكواكب ، الأمر الذى كُفِّرَ ابن عربي على أساسه ، ودعا رجلاً مثل ابن تيمية إلى القول بأن هذا المنطق لا يأمر بالتوحيد بل بالشرك وعبادة الكواكب [2] .

التراث الهلّينستي :

دخل التراث اليوناني الشرق منذ إنشاء مدرسة الإسكندرية ، وتلقته مدارس السريان حتى وصل إلى مدرسة بغداد ، واشتغل بها كثير من الفلاسفة ، وكان أول من اشتغل بها الكندي ، وتنحصر فلسفة الكندي الحقيقية في الرياضيات ، والفلسفة الطبيعية التي تمتزج فيها الأفلاطونية الجديدة بالفيثاغورية . وكثيرًا ما نجده يتلاعب بالحروف والأعداد ، وله رسالتان في تأليف الأعداد ، والتوحيد من جهة العدد ، وكان يقول : إن النفس إذا انصقلت بالنظر في حقائق الأشياء ظهرت فيها كما تظهر في مرآة صقيلة . وإذا فارقت البدن التذت لذة كبيرة ، كما اهتم بالخنوص الحراني ، وكان يولي اهتماماً كبيراً بالمعرفة الإشراقيَّة والعلوم ذات الصبغة الرمزية ، كالحروف والأعداد ، ويعتبر الكندي - بما قدمه من دراسات يدفع بها المواقف المناهضة للإسلام - حلقة بين علماء الكلام والفلسفة .

---

(١) تاريخ الفكر الديني الجاهلي . محمد إبراهيم الفيومي .

(٢) نقض المنطق ص ١٧٢ ، ابن سينا .

أما الفارابي فيصفه ظهير الدين البيهقي بأنه أكبر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته [1] ، وبرغم أنه مَشّائي ، فقد ظهرت عنده ملامح الاتجاه العرفاني الرمزي بوضوح في الفلسفة النظرية والتصفية العملية . وأنه على الرغم من زهده وتقواه ، فإن جَعْلَه رئيس المدينة الفاضلة نبيًا فيلسوفًا قد جَعَلَ المسلمين يَلْفظونه ويرمونه بالزندقة . وكان أثره واضحًا في القرن الخامس في الأندلس مسقط رأس ابن عربي الذي ولد في القرن السادس الهجري . وحذا ابن سينا حذو الفارابي في كل آرائه ، غير أنه نهض بعد الاستغراق في مذهب أرسطو وشرحه إلى صياغة مذهب يمتزج فيه علم اليونان بالحكمة المشرقية ، وكان يقول : حسبنا ما كتب من شرح لمذاهب القدماء ، وآن لنا أن نُنْشِيء فلسفة خاصة بنا [2] .

ومهما يكن من شيء ، فقد اتخذ منهجًا رمزيًا واضحًا في كتبه الرمزية ، مثل : « سلامان » و « أبسال » ، و « رسالة الطير » ، ورسالة القدر ، وحي بن يقظان ، ورمزيتها وهذه تدور كلها في الواقع على موضوع المعرفة الإشراقية عن طريق العقل ، أما قضية تشيعه بالإسماعيلية أو الاثنى عشرية فإن صاحب كتاب : توفيق التطبيق قد حسمها ، وهو ما يشير إلى تأثره بالغنوص الفارسي حتى غرق إلى أذنيه ، وربما كان ذلك هو دافعه إلى البحث عن فلسفة مشرقية . أمّا أبو البركات البغدادي (سنة ٥٤٧هـ) ذلك اليهودي الذي أسلم ، فترجع أهميته إلى إحياء الاتجاه الإشراقي أو مذاهب التصوف الفلسفي ، الذي ظهر عند ابن سينا في كتابه الإشارات والتنبيهات ، وعند السهروردي ، وابن عربي ، والصدر الشيرازي ، وذلك حين تعقب التيار المشائي في ابن سينا وأحلّ محله التيار الأفلاطوني ، وكانت ضربات الغزالي للفلسفة انتصارًا لأبي البركات

---

(١) تاريخ الفلسفة ـ ديبور ص ١٤٦ .

(٢) مقدمة منطق المشرقيين ابن سينا .

البغدادي ، وذلك مما مهَّد الساحة الفكرية لاتجاه السهر وردى المقتول (سنة ٥٨٦هـ) الذي كان له دور خطير في الفكر الإسلامي ، ويتلخص تياره في كلمة « إشراق » التي نُسب إليها مذهبه في كتابه الأساسي « حكمة الإشراق » ، و « هياكل النور » ، و « مؤنس العشاق » ، و « أصوات أجنحة جبرائيل » ، و « القربة الغربية » ، وهي منهج في المعرفة والسلوك . ويتركز مذهبه الذي يفارق فيه الفارابي وابن سينا ، في أن الإشراق ليس مصدره العقل الفعَّال كما هو عندهما ، بل هو ما يسمى عند المدرسة الإشراقية : السمو بالنوع الإنساني بعد التخلص من البدن . يقول في أجنحة جبرائيل : مادمت في هذه الغربة فلا يمكنك « أن تتعلم كثيرًا من كلام الله » ولم يسلم السهر وردى من النقد . وتَرْجِعُ أهمية السهر وردى إلى ثلاثة أسباب :

أولها : أن الجو الذي انتقل إليه السهر وردى هو نفس الجو الذي عاش فيه ابن عربي ، فكان يتنفس أنفاسه .

وثانيها : أن ابن عربي يُعد من أتباع المدرسة الإشراقية .

وثالثها : ما حدث من تزاوج بين ابن عربي وإشراقية السهر وردى في المدرسة .

ويشترك ابن عربي مع فلاسفة الأندلس كابن باجة وابن طفيل ، وكثير من المشارقة ، كابن سينا ، والغزالي ، والسهر وردى ، في التفرقة بين ما يقال للعامة والخاصة لتباين الحقيقة في الحالين ، أي الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية ، على الرغم من دعوى التآخي بين الاثنين ، وكان ابن عربي على علاقة طيبة بابن رشد ، فقد عاصره والتقى به ، وحضر جنازته ، وكان بينهما نقاط التقاء كثيرة ، وخاصة في وحدة الوجود [1] .

---

(١) الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد ، الشيخ الإمام محمد عبد الرحمن بيصار .

الفصل الرابع

التصوف وابن عربى

لما توفى رسول الله (ﷺ) وفتح المسلمون فارس وسوريا ومصر ، اتصلوا هنالك بديانات قديمة تختلف عن دينهم ، وبفلسفات ومذاهب لا خوتية لم تلبث العقيدة الإسلامية البسيطة أن تحولت تدريجاً تحت تأثيرها . وليس من العسير أن نتبين أثر هذه الثقافات الأجنبية فى كل منحى من مناحى التفكير الإسلامى . وليس وضوحها فى علم الكلام الإسلامى وفى الفقه بأقل منه فى الزهد والتصوف ، ولكن لا جدال فى أن الأساس الأول الذى قام عليه البناء كله كان القرآن والحديث ، وقد استُغل الحديث بصفة خاصة فى تكوين المذاهب الدينية ، لأنه كان من السهل على الوضاعين المسلمين أن يضعوا ماشاءوا منه ، ونحن نعلم كم من الأحاديث وضعها أصحاب المذاهب والفرق على لسان الرسول (ﷺ) ليؤيدوا بها مذاهبهم ، بل إن هذا الانتحال فى الحديث لم تَخْلُ منه أقوال الأوائل من مُؤَسِّسى الفرق الإسلامية والصوفية ليسوا فرقة من فرق المسلمين ، ولكنَّهُمْ - بدورهم - وضعوا عددًا كبيرًا من هذه الأحاديث المنتحلة ليؤيدوا بها دعواهم فى أن التصوف ليس فى الحقيقة إلا العلم ، ولقد استطاع علماء الحديث أن يفرزوا الصحيح من الموضوع ، ويُبيِّنوا طبقات المُحَدِّثين والمُدَلِّسين والوضاعين.

وقد ظهرت بذور التصوف الأولى فى نزعات الزهد القوية التى سادت

فى العالم الإسلامى فى القرن الأول الهجرى ، وترجع العوامل الرئيسية فى ظهور نزعة الزهد ـ كما يقول جولدتسيهر ـ إلى عاملين هامين :

الأول : المبالغة فى الشعور بالخطيئة .

والثانى : الرعب الذى استولى على قلوب المسلمين من عقاب الله وعذاب الآخرة [١] . وسارت هذه الحركة وفقًا لقواعد الدين أول الأمر ، غير أنه لم يكن هناك مفر من أن المبالغة فى التزام بعض الأمور الواردة فى تعاليم النبى محمد ـ عليه السلام ـ وفى سيرته استتبعت من الناحية الأخرى إهمالا لبعض مسائل الدين التى قد لا تقل فى نظر أخيار المسلمين عن غيرها من المسائل من حيث قيمتها الدينية .

وسرعان ما تحول الزهد إلى التصوف ، فإن الحَسَن البصرى ، وهو أشهر ممثل حركة الزهد فى القرن الأول الهجرى [٢] يُعَدُّ فى نظر الصوفية واحدًا منهم وهم محقون فى ذلك ، لأن الحسن البصرى كان ينزع إلى حياة روحية خالصة فى عبادته ، غير قانع بمجرد الصورة الشكلية فى أدائها . ويروى القشيرى عنه أنه قال : « مثقال ذرة من الوَرَع السالم خير من ألف مثقال من الصوم والصلاة » . ويروى صاحب الكامل له قوله : « حادِثُوا هذه القلوب فإنها

---

(١) يراجع : التصوف الإسلامى وتاريخه ـ نيكلسون ، ترجمة أبو العلا عفيفى ،
وفلسفة الإسلامية وملحقاتها ، عمر رضا كحالة ،
والإمام الغزالى وعلاقة اليقين بالعقل ، د . محمد إبراهيم الفيومى .

(٢) هو أبو سعيد الحسن بن يسار البصرى ، من التابعين ، كان إمام أهل البصرة ، وحَبْر الأمة فى زمنه ، ولد بالمدينة سنة ٢١ هـ ، وشبّ فى كنف الإمام على بن أبى طالب ، وسكن البصرة ، وكان يدخل على الولاة فيأمرهم وينهاهم ، ولا يخاف فى الحق لومة لائم . قال الغزالى : كان الحسن البصرى أشبه الناس كلاماً بكلام الأنبياء ، وأقربهم هدياً من الصحابة . وكان غاية فى الفصاحة ، تتصبب الحكمة من فيه ، ومناقبه كثيرة . وكانت وفاته بالبصرة سنة ١١٠ هـ . [انظر : الأعلام ج ٢ ص ٢٤٢ ، وحلية الأولياء ج ٢] .

سريعة الدثور ، واقدعوا (أى : كُفُّوا وامنعوا) هذه الأنفس فإنها طُلَعَة (أى : كثيرة التَّطَلُّع) ، وإنكم إلا تزعوها تنزع بكم إلى شر غاية . ومع هذا كله فإن هؤلاء الزهاد لم يكونوا إلا روّادًا فى الطريق الصوفى .

فلما فشا الإقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده ، وجنح الناس إلى مخالطة المتاع الدنيوى ، قيل للخواص ممن لهم شدة عناية بأمر الدين : الزهاد والعباد .

ثم ظهرت الفرق الإسلامية ، فادّعى كل فريق أن فيهم زهادًا وعبادًا ، هنالك انفرد خواص أهل السنة المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة ، واشتهر هذا الاسم قبل المائتين من الهجرة ، فهو اسْمٌ مُحْدَثٌ بعد عهد الصحابة والتابعين .

وكانت أحكام الشريعة تتلقى من صدور الرجال ، لافرق بين عباداتها ومعاملاتها وعقائدهم ، ثم تحدّث الناس فى الأمور الدينية على نظام علمى ، ونشأ التدوين فكان أول ما اتجهت إليه الهمم ، وانصرفت إليه الأفكار علم الشريعة ، بمعنى الأحكام العملية ، حتى حسب الناس أن الاشتغال بهذا العلم والعمل به هو غاية الدين .

وهنالك تطور معنى التصوف إلى ما يناسب الكمال فى الدين الذى وضع له اللفظ أولاً ، وأدى هذا الطموح إلى نشأة علم دينى إلى جانب العلم الفقهى ، يبحث فى مفردات الورع والتقوى والحقيقة والجَلْوة والخَلْوة . .

ثم اتسعت أنظار الباحثين فى العلوم الدينية ، ودقت وترامت همهم إلى الكلام فى أصول الدين بعقولهم ، ولطفت أذواق المراقبين منهم لمعانى العبادات وحركات القلوب ، فأخذ التصوف يتسامى إلى نظرية خاصة

فى المعرفة وسبيل الوصول إليها ، وهذه النظرية هى السعادة التى وعد الله بها المتقين ، هى المعرفة والتوحيد، والمعرفة هى معرفة حضرة الربوبية المحيطة بكل الموجودات ، إذ ليس فى الوجود شيء سوى الله تعالى وأفعاله ، والكون كله من أفعاله .

تطور التصوف:

كان تطور التصوف عن طريقين :

الأول : تنظيم التعاليم الدينية التى كان لها وجود بالفعل قبل التصوف، والتوسع والتدقيق فى معانيها .

الثانى : اكتساب تعاليم ورسوم جديدة .

كان التصوف فى بدء أمره صورة من صور الحياة الدينية لا يأخذ بها إلا الأفراد ، ولا يأخذها عن هؤلاء الأفراد إلا خاصة أصحابهم ، ثم أصبح رويدًا رويدًا حركة منظمة ومدرسة يتخرج فيها الأولياء ، لها قواعدها ورسومها من حيث سيرة المريدين وأخلاقهم وعباداتهم . وأصبح المريد يتلقى قواعد الطريق الصوفى على أستاذه ، ويخضع لإرشاد هذا الأستاذ خضوعًا أعمى . وهنالك دلائل واضحة على أن رجال التصوف من أهل القرن الثالث لم يقنعوا بحياة الزهد والعزلة عن الناس ، بل تطلع المريد الذى سلك طريق القوم إلى أن يصبح شيخًا عظيمًا ، ومرشدًا ملهمًا ، يظهر فى الحفلات العامة ، ومن حوله أتباعه الكثيرون المعجبون به .

أصول الصوفية :

ويمكن القول ـ إجمالا ـ بأن صوفية هذا العصر قد اتخذوا القرآن والسنة ميزاناً لجميع ما يخوضون فيه من بحوث نظرية ، وما يحسونه من حالات وجدانية ، وكانت نتيجة ذلك أنهم عُنُوا بوجه خاص بناحية الزهد والعبادة

والناحية الأخلاقية في التصوف . يقول سهل بن عبد الله التستري : « بنيت أصول مذهبنا على ستة : التمسك بكتاب الله ، والاقتداء بسنة رسول الله ﷺ ، وأكل الحلال ، وعدم إيذاء الخلق ولو آذونا ، والبعد عما نهى الله عنه ، والتعجيل بالحقوق » . ويقول الجنيد : « ما أخذنا التصوف عن القيل والقال ، لكن عن الجوع وترك الدنيا ، وقطع المألوفات المستحسنات » .

أما الغزالي نفسه فقد تشبث دائماً بنقطتين جوهريتين لم تخرج من أجلهما عقيدته في الاسلام : الأولى تقديسه للشرع ، والثانية وجهة نظره في الألوهية ، فإنه أوصد الباب في وجه مذهب وحدة الوجود بقوله ، مع أهل السنة ، إن الله تعالى ذات واحدة مخالفة للحوادث ، وإنه بمقدار ما يتحقق في النفس الإنسانية من صفات الكمال الإلهية ، يكون استعدادها لمعرفة الله ، وإن العبد عبد والرب رب ، ولن يصير أحدهما الآخر ألبتة ، أما علمنا بالله فموقوف على إرادته تعالى ، وهو يعرفنا بنفسه عن طرق ما يوحى به إلى الأنبياء والأولياء الذين هُمْ من خلقه . وبهذا المعنى الروحي العميق فَهِمَ الغزالي الألوهية : فقرب الله من قلوب الخلق ، ولكنه قرب « الله » — لا « الكل في واحد » .

التصوف ظاهرة اجتماعية :

بدأ الانبعاث السني وشيوع مصطلح أهل السنة والجماعة هي مقابل المذاهب والفرق عند نهاية القرن الرابع في خراسان ، وهي المنطقة المهمة الوحيدة في غربيّ آسيا التي لم تقع تحت حكم دولة شيعية . وكان بدء الانبعاث ـ فيما يظهر ـ ردًّا على تحدي الدعوة الفاطمية المنظمة من ناحية ، وعلى تحول الشيعة الاثنى عشرية إلى نظام ديني منافس في أثناء القرن الذي حكم الشيعة خلاله فارس والعراق ، على أنه كان للانبعاث السُّني غرض

سياسي كذلك ، وهو تحرير الخلافة من سيطرة الشيعة ، ولتحقيق هذا الهدف كوّن زعماء السنة نوعًا من التحالف مع السلاجقة الذين كانوا يتزعمون القبائل التركية القادمة من الشرق ، وهو تحالف أقره الخليفة رسميًا بعد أن استولى السلاجقة على غربي فارس والعراق .

وفي الوقت نفسه كان الانبعاث السني يرمي إلى استئصال التشيع ، لا من حيث أنه قوة سياسية فحسب ، بل من حيث هو عنصر من عناصر التفكك المعترف ، غير أن زعماء السنة أرضوا الولاء العاطفي لأسرة على حين اعتبروا المزارات الشيعية أمكنة يجلها أهل السنة ، أما الحركة الإسماعيلية الجديدة أو حركة « الحشاشين » ذات البرنامج العملي التي نظمت في الأطراف الجبلية من شمالي فارس وشمالي الشام ، فإنها لم تكسب لها أتباعًا بالرغم مما شنته من حملات إرهابية على الحكام والموظفين السنيين ، لكنها - على العكس من ذلك - قوّت الحركة السنية نحو إعادة الوحدة بسبب ما أثارته في نفوس السنيين من عداء .

وبهذه الوسائل أحرز الانبعاث السني - وما رافقه من توسع سلجوقي - نجاحًا مدهشًا في إعادة توحيد ثقافة المدينة كلها في آسيا الغربية ومصر وتنسيقها على مستوى مشترك . على أن السرعة التي تمت بها العملية ورسوخ النتائج يدلان على أن دور الانبعاث في تحقيق الوحدة لم يكن خلقًا بقدر ما كان تحقيقًا لا تجاه سابق نحوها . وكانت الأسس في الواقع قد أرسيت خلال القرون السابقة بسبب ما كان للشريعة المقررة من أثر شديد متواصل وبطيء في إعادة بناء المؤسسات والأخلاق الاجتماعية عند كافة المسلمين ، وإحلال طرائقها ومواقفها الموحدة محل التقاليد القديمة المتباينة . على أنه بقيت مشكلة الانقسامات والنزاعات الاجتماعية في المدن ، وبقيت

مشكلة أخرى تتصل بها ، وهى : مَدُّ تأثير حركة السنة الدينية إلى الشعوب خارج نطاق المدن .

وفى هذه الأثناء أخذ زعماء النظام السنى يدركون ما لدعاة الانبعاث الدينى الذين يتزعمهم وعّاظ الصوفية من قيمة عند عامة أهل المدن وفى الأرياف ، بعد أن كان قادة السنة حتى ذلك الوقت ينظرون إلى عمل أولئك الدعاة فى ريبة وعداء ، فكانوا من جانبهم يرتابون فى التيارات السرية والخصوصية التى تتسرب إلى التصوف من الديانات الآسيوية القديمة ، وفيما يزعمه أصحاب مذاهب الاتصال من الاتحاد مع الله ، وفى الرياضة الدينية التى يمارسها المريدون ، إذ كانت النذر تُنْبِئُ بأنها ستحل محل العبادة فى الجوامع .

ولم يكن من السهل على علماء الدين والمتكلمين أثناء سعيهم إلى تحقيق الوحدة أن يتقبلوا الحركة الصوفية فى نطاق النظام السنى ، حتى ظهر الغزالى سنة ٥٠٥ هـ / ١١١١ م) العالِمُ الدينى العظيم ، وبَيَّنَ فى مؤلفه القيم « إحياء علوم الدين » وغيره من المؤلفات ، الأصول الإسلامية الحقيقية للتصوف ، ووفق بينهما حين ارتأى أن السُّنَّةَ دون خبرة البحث الصوفى شعائر جوفاء ، وأن التصوف دون السنة تجربة ذاتية خطرة .

وهكذا انتقلت وظيفة ذلك النظام فى الحفاظ على وحدة الجماعة إلى الحركة الصوفية فى ظروف جديدة عَصِيبَة . وحتمت هذه الحقيقة ذاتها أن تختلف أساليب العمل عند الصوفية عمَّا هى عليه فى النظام السنى ؛ لكنها كانت حقيقة منسجمة مع أصولها التاريخية ؛ فإذا قارنَّا بين حركة التصوف والنظام السنى وجدنا أنها استندت إلى إقبال الشعب عليها ، وأن بناءها الجديد للوحدة قام على أسس شعبية .

وقد حدث هذا التطور بفعل عنصرين أساسيين فى التصوف :

أولهما : العلاقة الشخصية الوثيقة بين الشيخ ومريديه .

وثانيهما : روحه القائمة على الدعوة .

وفى القرون الأولى كانت حلقات الصوفية وحدات منفصلة موزعة، ولكن حل محل هذه الجهود الفردية المتكاثرة المفككة فئات بالغة التنظيم، فأنشأ بعض الشيوخ مدارس نظامية بعون من المحسنين وأصحاب الصدقات . وأخذوا يجيزون للنابهين من مريديهم ، بعد تدريبهم على القيام بشعائر « الطريقة » وممارسة قواعدها ، أن يؤسسوا مدارس فرعية فى مراكز ومناطق أخرى ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالمدرسة المركزية وخلفاء مؤسسها .

وتؤلف هذه المدارس والزوايا المتشابكة طريقة من الطرق . وليست وظيفة المدارس تخريج المريدين فحسب ؛ بل أن تكون كذلك مراكز للتفقه فى الدين والتأثير الروحى على عامة الشعب الذين كانوا ينتمون إلى الطريقة انتماء الولاء (كالقادرية والشاذلية والسهروردية) انتشرت فى جميع بلدان العالم الإسلامى ، أو فى أكثرها . وهكذا أسهمت هذه الطرق - بشكل أقوى مما قام به النظام السنى - فى الحفاظ على الوحدة المثالية للمسلمين كافة ، ولابد أن نذكر أن ما حققته الطرق الصوفية فى الوحدة إنما تم على الأسس التى وضعتها الشريعة فى القرون الأولى . فقد أخذ الشيوخ ومريدوهم يجوبون العالم الإسلامى متنقلين بين أطرافه يحملون بذور التبادل والتلقيح داخل نطاق التصوف .

وكان الاتجاه العام ينحو نحو وحدة وجود كونية ، لكن هذه النزعات فى الطرق الصوفية الكبرى استقرت فى فلسفة من فلسفتين : فلسفة إشراقية اشتقت فى الأساس من الغنوصية الآسيوية ونظمها ووضع منهاجها يحيى

السهروردى، وفلسفة توحيدية الطابع اشتقت من الفلسفة الهلنستية الشيعية (وربما جاءت بطريق الكتابات الفاطمية) وشرحها محيى الدين ابن عربى . وانتشرت الأولى انتشارًا واسعاً فى الولايات الشرقية، وانتشرت الثانية فى البداية ، فى الطرق العربية والتركية ، وامتدت فيما بعد إلى الشرق أيضًا .

وكانت النتائج الفكرية التى ترتبت على هذا خطيرة للغاية . فبدلاً من أن ينعش المتصوفة مواد التعليم فى المدارس حولوا الطاقات الفكرية إلى التأمل الذاتى المناهض للنظر ، وتركوا مواد الدراسة أكثر جمودًا من أى وقت مضى ، دون أن يستبدلوا بها نظاماً فكريًا صارماً .

ونجد أخيرًا أن حركة التصوف كانت فى الأصل حركة سليمة وادعة ، وكانت الأُخُوَّة الصوفية هى التنظيم الاجتماعى الوحيد الذى تبقى ، وبعد أن كانت النظم السياسية المركزية قد تهاوت لفساد الأُسَر الحاكمة ، أو لاجتياح البدو للبلاد ، وعليه كان من الطبيعى أن يكون التصوفُ أساسَ التكتل لاتقاء ظلم الطغاة المحليين ، أو عدوان القبائل ، وحيثما ساعدت الظروف تحولت هذه الكتل إلى قوى مقاتلة تحاول أن تبز مآثر الجيوش الإسلامية الأولى فى جهادها « فى سبيل الله » .

وهكذا نرى أن العالم الإسلامى منذ القرن الثالث عشر فصاعدًا تغير كليًا بتأثير الصوفية ونشاطها ، فى روحه وخلقه وفكره وخياله ، بل وفى سياسته ، وكانت مدارس السنة هى وحدها التى حفظت شيئاً من الصلة بالموروث الإسلامى الثقافى .

المعرفة الذوقية :

وقد علق أهل التصوف أهمية كبيرة على الذوق ، وقالوا : إنه لا يحسن

التصوف إلا من كان ذا ذوق يناله بالرياضة والمجاهدة ، ويقومه أكثر مما يقوم النظر العقلي والدليل المنطقي ، والذوق يوصل إلى الكشف ، أما النظر العقلي فيوصل إلى العلم ، والفرق بين من يرى بذوقه ومن يقتنع بعقله ؛ كالفرق بين من يرى بعينه ومن يصدق غيره من قوله ، ولذلك اختلفت أساليب الصوفية على أساليب العلماء في طرق المعرفة ؛ فإذا عول الفلاسفة على العقل ، فإنما يعول المتصوفة على القلب ، ويطلق عليها : عرفان ، وبصيرة ، وعلم لَدُنّى .

وأهل التصوف يؤثرون العلوم الإلهامية دون التعليمية ، ويعدونها المعرفة الحقيقية والمشاهدة اليقينية التي يستحيل معها إلى إمكان الخطأ .

ولذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صَنَّفَهُ المصنفون ؛ والبحث عن الأقاويل والأدلة ، بل قالوا إن الطريق إلى تحصيل تلك الدرجة بتقديم المجاهدة ، ومحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق كلها ، والإقبال بكل الهمة على الله تعالى ، فطريق الصوفية يرجع إلى تطهير محض ، وتصفية وجلاء ومحاسبة للنفس ، ثم استعداد وانتظار للتجلي .

العلاقة بين الكلام والتصوف :

وبعد أن كان المتكلمون يقولون بوحدة الذات الإلهية ، قال الصوفية بوحدة شاملة لكل شيء ، وبعد أن كان الأولون يقولون بفعل الله في كل شيء ، قال الآخرون بوجود كل شيء ، ولا يسلم الصوفية بوجود شيء بعد الذات الإلهية ، سوى ما يختلف على نفوسهم من أحوال الشوق والوجد إلى الله ، ومن ثَمّ نشأ تحليل نفسي للشعور عند أهل التصوف ، وعلى حين أنهم كانوا يرون أن تصوراتنا تَرِد على النفس من الخارج ، وأن إرادتنا تصور ما في نفوسنا بصورة خارجية ، فإن حقيقة النفس عندهم هي حالات أو

أنواع من الشعور باللذة والألم ، وأهم ما في ذلك هو الحب ، والذى يسمو بنا إلى الله هو الحب ، وليس هو الخوف أو الرجاء ، وليست السعادة معرفته ، ولا هى إرادة ، ولكنها فى الاتحاد بالمحبوب .

والغلاة من متأخرى المتصوفة المتكلمين بالمواجد خلطوا مسائل الكلام والفلسفة الإلهية بعلمهم ، مثل كلامهم فى النبوات ، والاتحاد والحلول ، ووحدة الوجود .

ولما كانت حكمة الإشراق أو الحكمة الذوقية هى من الفلسفة بمنزلة التصوف من العلوم الإسلامية ، وكان السالكون طريقة الرياضة والمجاهدة لمعرفة المبدأ والمعاد ، إن وافقوا فى رياضتهم أحكام الشرع فَهُم الصوفية ، وإلا فهم الحكماء الإشراقيون .

علوم الصوفية :

وهنالك حدث تطور جديد فى موضوع علم التصوف ، فأصبحت كتب القوم تتناول أربعة أبحاث :

١ ـ المجاهدات وما يحصل عنها من الأذواق والمواجد ، ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصيل تلك الأحوال ، والترقى منها إلى غيرها .

٢ ـ الكلام فى الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب ، مثل الصفات الربانية ، والعرش ، والكرسى ، والملائكة ، والروح ، وحقائق كل موجود غائب أو شاهد ، وترتيب الأكوان بأنواع الكرامات .

٣ ـ التصرفات فى العوالم والأكوان بأنواع الكرامات .

٤ ـ ألفاظ موهمة الظاهر صدرت عن كثير من أئمة القوم ، يعبرون عنها فى اصطلاحهم بالشطحات ، والشطح لفظة مأخوذة من الحركة ،

يقال : شطح إذا تحرك ، وهو عبارة مستعملة في وصف وَجْدٍ فاض بقُوَّته ، وهاج لشدة غليانه وغلبته ، فهي حركة أسرار الواجدين إذا قوي وجدهم ، فعبروا عن وَجْدهم بعبارات مستغربة .

وكتب رجال من الصوفية في الوَرَع ومحاسبة النفس ، كما فعل القشيري [1] المتوفى سنة ٤٦٥ هـ في كتاب الرسالة ، فبدأ ببيان اعتقاد هذه الطائفة في مسائل الأصول ، ثم ذكر مشايخهم ، وسيرهم ، وأقوالهم ، وفَسَّرَ الألفاظ التي تدور بينهم ، ثم ذكر الأبواب الآتية : التوبة ، والمجاهدة ، والخلوة والعزلة ، والتقوى ، والورع ، والصمت ، والخوف ، والرجاء ، والحزن ، والجوع ، والخشوع ، والحسد ، و الغيبة ، والقناعة ، والشكر ، واليقين ، و الصبر ، والمراقبة ، والرضا ، والعبودية ، والإرادة ، والاستقامة والأخلاق ، والإخلاص ، والصدق ، والحياء ، والحرية ، والذكر ، والفتوة ، والفراسة ، والخلق ، و الجود والسخاء ، والغيرة ، والولاية ، والدعاء ، والفقر ، والتصوف ، والأدب ، وأحكامهم في السفر ، والصحبة ، والتوحيد ، والمعرفة ، والمحبة ، وغير ذلك .

---

(1) هو عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة النيسابوري القشيري ، من بني قُشَيْر بن كعب ، شيخ خراسان في عصره ، زهداً وعلماً بالدين . ولد سنة ٣٧٦هـ ، وكانت إقامته بنيسابور ، وبها توفي سنة ٤٦٥هـ . ومن كتبه : التيسير في التفسير ، ولطائف الإشارات ، والرسالة القشيرية [انظر الأعلام ج٣ ص ١٨٠ ، وطبقات الشافعية للسبكي ج ٣ ص ٢٤٣-٢٤٨] .

الفصل الخامس

المعرفة عند ابن عربي

إنَّ ابن عربي ـ كما هو معروف ـ هو أول من صاغ أصول مذهب وحدة الوجود . ويلاحظ ابن تيمية أن مذهب ابن عربي ـ في جوهره ـ هو أن وجود المخلوقات عين وجود الخالق ، وهو في الحقيقة يرى أن الأشياء تصدر ضرورة عن العلم الإلهي الذي ثبتت فيه معانيها بفيض يتجلى على مراتب خمس ، وأن النفس تعود إلى الذات الإلهية الجامعة بتنقلها من الكثرة إلى الوحدة تنقلا ترتبط مراحله ارتباطًا منطقيًا . وفصل الفرغاني والجيلي هذا المذهب بعض التفصيل .

نقد وسائل المعرفة :

يرى ابن عربي أن من أفضل ما جاد به الله على عباده هو العلم ، والعلم وإن كان يشرف بذاته فإنه يسمو شرفًا إذا تعلق العلم بالله ، فما الشرف للإنسان إلا في علمه بالله . وللعلم وسائله المتعددة ، تبدأ بالحس والخبر ، والنظر والإلهام الذي يأتي عن طريق التقوى والقلب ، أو التجلي . . وحول تلك الوسائل قضايا متعددة أثارها ابن عربي ، ونبدأها تفصيلا :

أولاً : الحس :

يعرض ابن عربي للمعرفة الحسية ، نقدًا وتقييماً . . فالحس كما هو

معروف أدواته خمس هي : الشم ، والطعم ، واللمس ، والسمع ، والبصر، ولولا ما ينتابها من العلل والآفات ـ وأطلق عليها ابن عربي لفظ «الحجب » ، وهو لفظ مقصود لديه ـ لكان حسها لا يخطىء الحقيقة ، فالحس ينقل للعقل ما انطبع به ، وردّ فعله بالنسبة للمحسوس . بيد أنه قد ينقل الحس ما حصله المحسوس ، لكنه على غير حقيقته ، إذا عرض «صاحب » المعرفة لزيف المحسوس . مثال ذلك : كالمَمْرُور ـ المريض بالمرارة ـ حجبت عنه المرارةُ حلاوةَ السكر ـ فالإحساس صحيح في ذاته ، ولكن الحكم ـ وهو من اختصاص العقل ـ كان خطأً . فالخطأ ليس مصدره الحس ، بل من أخطاء العقل ، وليس الحس إلا موصلاً فقط ـ ويسير ابن عربي مع أدوات المعرفة ليبين مكمن الضعف فيها ومدى صلاحيتها . هو في وجهة نظره النقدية لا يشكك في وسائل المعرفة كما فعل الشُّكَّاك منذ السوفسطائيين حتى اليوم ، ولا يعطيها الثقة الكاملة بها ، يقول : إن الذي يدركه الحس حق ، فإنه موصل ، و « ماهو الحاكم » ، بل هو شاهد ، وإنما العقل هو الحاكم »[1] .

وقوله في الأدوات الحسية تقوى وتضعف ، ومع القوة والضعف تتغير إدراكاتها ، « ومالم يمت العضو ، وطرأ على محل قوة مّا خلل ، فإن حكمها يفسد ويتخبط ولا يعطى علماً صحيحاً ، كحال الخيال إذا طرأت عليه عِلّة ، فالخيال لا يبطل ، وإنما يبطل قبول الصحة فيما يراه علمى ، وكذلك العقل وكل قوة روحانية : وأما القوى الجسمانية فهى أيضاً موجودة ، ولكن تطرأ حُجب ، فالأعمى شاهد الخيال ويراه في الكلمة التي يجدها ، في الحجب . وكذلك ذائق العسل والسكر إذا وجده مرًّا ، فالحس يقول

---

(١) الفتوحات ط ١ ، ص ١٥٩ .

أدركت مرارة ، والحاكم إن أخطأ يقول : هذا السكر مر ، وإن أصاب عرف العلة »[1]، لكنه يضيف للحس معنى من معانيه التي يذهب إليها وهي الحال التي تنطلق فيها الحواس من قيودها المحدودة ، عن طريق فكرة انعكاس الصفة الإلهية في مرائيها أو رموزها الإنسانية التي يشير إليها الحديث القدسي : « .. كنتُ سَمْعَهُ الذي يسمعُ به ، وبصَرَهُ الذي يُبصر به ... » إلخ ، فهنا ـ وفق تفسيره ـ نراه ارتفع بالحس عن مستوى الجوارح إلى الحد الذي جعله كشفًا . ولعله أدرك أنه أغْرَقَ في تفسيره للحس فقال : فالحسُّ أفضلُ ، وتُحفظه من منح ، وصاحب الفكر منصور ومخزول .

العقل عند ابن عربي :

يحدد ابن عربي في موقفه النقدي لمصادر المعرفة من مبدأ وضعه يقول : « ما من قوة إلا ولها موانع وأغاليط » .

وانطلاقًا من هذا المبدأ وجَّه سهام نقده إلى العقل ، وكان من أهم السهام التي افترست المعرفة العقلية هي :

● خضوعه للحس الذي يمده بمعارفه ويردد خداعها .

● خضوعه للقوة المفكرة ، ومنها الخيال ، الذي يعتمد على الحس ، فهو محكوم بها ، أي بالصورة الحسية المنتزعة من الحس .

وفيها : المصورة والذاكرة ؛ وكلها معرضة للخطأ والعلل ، بمعنى أن المصورة مرتبطة بالخيال ، والذاكرة تختزن ما يقدم إليها من غثٍّ وسمين ، وهنا يرد قوله : ما من قوة إلاَّ ولها موانع وأغاليط ... ومن القوى التي

---

(1) نفس المرجع جـ ١ ـ ص ١٩٩ .

تتحكم في العقل ، الوهم : هو قوة متخيلة سريعة تتناول كل شيء ، ولها دور معرفي هام لدى ابن عربي ، يقول عنه : إنه سريع التغيُّر بسبب الوهم ، ولا شك أن الأوهام تلعب بالعقول كتلاعب الأفعال بالأسماء . . ويشرح ابن عربي خضوع العقل للوهم فيقول [1] : وجعل فيه – أي الإنسان – قوة مصورة تحت حكم العقل ، والوهم يتصرف فيها . وللوهم سلطانه على العقل ، حيث إنه لا يدرك أمرًا من الأمور إلا إذا تصورها ، والتصور يكون صورة منتزعة من المادة ، ولا يمكن لقوة العقل مهما بلغت أن تقبل شيئًا إلا إذا تصورته ، والتصور من حكم الوهم عليه لا من حكمه ، والفرق بين التصور عن أمر العقل وعن أمر الوهم هو : الثبات ، والوهم سريع الزوال ، لإطلاقه ؛ والعقل مقيد بالوهم مادام حكمه لا ينفك عن التصور ، كذلك يخضع العقل للمزاج الخاص بكل مفكر ، وهنا يقول ابن عربي باسطًا القول : اختلفت المقالات في العقول وإدراكاتها اختلافًا كبيرًا فليست قواها واحدة – وفي الفكر – بل ترى في أشخاص كثيرين مختلفي الأمزجة والأمشاج ، والقوى ليس لها ما يمدها إلاّ مزاجها ، وحظة كل شخص من الطبيعة ما يعطيه المزاج الذي هو عليه ، وإذا اختلفت الأمزجة اختلفت العقول ، ومن هنا حصل التفاضل في الفكر ، وكان لكل عقل نظره .

كذلك يرى ابن عربي أن الأدلة تتكافأ في احتمالاتها ، والعقل يجب السير في سلسلة الاحتمالات وفق قوله : إن الشبهة تأتي في صورة البرهان أحياناً . . ولا يزال صاحب هذا الطريق في حيرة إلى الموت . . فإنه ما من دليل إلا وعليه شُبهة ودخل ، لاتساع عالم الخيال . وهذا ما جعل أهل الله يرون في مقام الفكر خطرًا ، لأنه لا يعطي العصمة ؛ وجعلهم

---

(١) الفتوحات : ج٢ ، ص ٣٦٤ .

يطلبون طريقًا آخر للمعرفة ، وهو التصفية التى تجلب السكينة لا الحيرة [1].

ثم يلخص وجهة نظره النهائية فى النقد البنائى لمناهج العقل ، وهى أولاً : القياس : يرى ابن عربى أنَّ طريق الله لا يُدْرَكُ بالقياس ، فإنه كُلَّ يوم هو فى شأن ، وكل نفس فى استعداد ، فلا تضربوا لله الأمثال ، فإن الله يعلم وأنتم لا تعلمون [2].

ويقول : ولا يسوغ القياس فى موضوع يكون فيه الرسول ﷺ موجودًا ، وأهل الكشف : النبى عندهم موجود ، وأنه أى الكشف ينافى الاتباع . ويقدم ابن عربى قدرة فائقة تتصف بالقدرة الجدلية على ضرب القياس بقوله : وكذب أهل القياس على الله ، محاولا إفساح الطريق لعلوم الاختصاص ، لأنها لا تنال بالقياس ولا بضَرْبِ المثل [3] فهم أهل ذوق ويحاول ابن تيمية أن يحصر جدله حول قضايا ماوراء الطبيعة ليؤيده بقوله : إن ما بعد الطبيعة لا يدرك بقياس [4] .

غير أن ابن عربى برغم نقده للمعرفة العقلية ، فإنه يهمل العقل إهمالاً ، ولا يحط من قدره ، إنما يحدد وظيفته وعلاقته بمعارف الكشف الصوفى فيقول :

« لما ظهر المقام الذى وراء طور العقل بالنبوة ، وعبدت الطائفة ـ الصوفية ـ إليه بالإيمان ، أعطاهم الله الكشف فى أحكام العقل من حيث

(1) الفتوحات : ج3 ، ص76 .
(2) الفتوحات : ج2 ، ص438 .
(3) الفتوحات : ج2 ، ص149 .
(4) نقض المنطق ص167 .

فكرة ، وهو فى نفس الأمر ليس على ما حكم به ؛ وهذا من خصائص التصوف [1] .

والعلم الكشفى العرفانى مرتبة أسمى من العقل ، وهو علم لا يدخل تحت حكم المنطق أو النطق ، فما كل علم يدخل تحت حكم العبارات ، فما كان سبيله العلم كشفًا كان أعلم من العقل ؛ ولا كان جهله من العقل ، فالعقل مستفيد أبدًا . . فهو العالم الذى لا يعلم علمه ، وهو الجاهل الذين لا ينتهى جهله [2] .

والنظر العقلى ـ وهو من مهمات العقل ـ يؤكد عليه ابن عربى فيقول : والعلم ما أعطاه النظر العقلى ، والكشف الإلهى . . والنظر العقلى فيه صالح وغير صالح ، وخاصة الأمور السمعية التى يعارضها العقل ، فإنها معلومة من الدين بالضرورة .

وهو يرى أن العقل يتميز بقابلية المعرفة التى تأتى من طرق مصادر المعرفة ، من الحس ، من الذاكرة ، من الوهم ، من الخيال . . وهكذا نراه يلفت نظرنا إلى أن العقل الذى يتلقى المعارف على حسب ما تُنْقَل يكون مقلدًا ؛ فالعقل مقلد ، ويسلسل وجهة نظره بقوله : الخيال يقلد الحس ، والفكر ينظر فى الخيال ، العقل يحكم بما جاء به الفكر ؛ فهو مقلد له . ومن الواضح أن كل قوة من هذه القوى محتاجة إلى غيرها ، مع الأخذ فى الاعتبار أخطاؤها التى تعرضنا لها .

وفكرة أن العقل مقلد يفرح بها ابن عربى ويعتبرها من إبداعاته فى نقد العقل ، فيقول : « قد نبهتك على أمرٍ ماطَرَقَ سمعك » [3] .

---

(1) الفتوحات : ج٢ ؛ ص ١٢٨ .
(2) الفتوحات : ج٢ ، ص ١٦٤ .
(3) الفتوحات : ج٢ ، ص ٢٩٨ .

ثم يشرح وجهة نظره في تقييم ، فكرة أن العقل مقلد ، لأن العقل لا يعرف الأشياء بذاته ، ولا يوجد من يعلم الأشياء من ذاته سوى الحق تبارك وتعالى . والتقليد في عرف ابن عربي هو الأصل الذي يرجع إليه كل علم نظري ، أو ضروري ، أو كشفي ، لكنهم فيه على مراتب ؛ فمنهم من قلَّد ربه ، وهم الطائفة العلية ، أصحاب العلم الصحيح ، ومنهم من قلَّد عقله ، وهم أصحاب العلوم الضرورية . ومنهم من قلَّد عقله فيما أعطاه فكره ، ويدرك ابن عربي أن الاسترسال في ضرب الأمثلة قد يؤدي بأصحاب النفوس الضعيفة (الثقافة الضعيفة) إلى ضرر وهوس ، وذلك ما يمنعني أن أبينها . .

معنى البصيرة :

يقول : البصيرة في الحكم لأهل هذا الشأن مثل الضروريات للعقول ، فمثل هذا العلم ينبغي للإنسان أن يفرح به ، حكى أبو حامد الغزالي ـ المترجم عن أهل هذه الطريقة ـ بعض ما كانوا يتحققون به ، قال : « كلما أردت أن أنخرط في سلكهم ، وآخذ مأخذهم ، وأغرق في البحر الذي اغترفوا منه ، خَلَوْتُ بنفسي ، وانعزلت عن نظري وفكري ، وشغلت نفسي بالذكر ، فانقدح لي من العلم ما لا يكن عندي ، ففرحتُ بذلك وقلت : إنه قد حصل لي ما حصل للقوم ، فتأملت فيه فإذا فيه قوة فقهية مما كنتُ عليه قبل ذلك . . عاودت ذلك مرارًا ، والحال هو الحال ، فتميزت عن سائر النظار وأصحاب الأفكار بهذا القدر ، ولم ألحق بدرجة القوم في ذلك ، وعلمت أن الكتابة على المحو ليست كالكتابة على غير المحو ... » ذكر الغزالي ذلك عن نفسه وقال : « إنه بقي أربعين يوماً حائرًا » [1] .

---

(١) الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل ـ محمد إبراهيم الفيومي .

أسباب اتجاهه الروحى :

يرى الذين تعرضوا لتفسير الاتجاه الروحى عند ابن عربى أنه يمكن إجماله فى عدة أسباب ، منها : نصائح زوجته وسلوكها الذى شاهده ، ودعوات أمه التقية التى كثيرًا ما بَشَّرَتْهُ بأحلامها ؛ هذا بالإضافة إلى مرضه الشديد الذى أُصيب به ، ونجاته بالدعوات ، وقراءة القرآن دائمًا على رأسه ، وخاصة سورة (يس) ؛ وموت أبيه المفاجىء . . كل تلك الأسباب حملته على سلوك الطريق إلى الله .

وكان السبب الذى جعل الذين كتبوا عن ابن عربى هو اتجاهه الروحى فى سن الشباب المبكر ، وكما كان يقول : ما بَقَل وجهه ، ولا طرّ شاربه ، فكان دون العشرين . كما قال : دخلت هذا المقام فى دخول هذه الطريقة سنة ٥٨٠ هـ . . وبدأ الطريق على يد شيخه الكوفى ، ويمكن القول بأن ابن عربى بلغ درجة متقدمة فى الاتجاه الروحى لم يبلغها أحد قبله ؛ وذلك ما حير المحللون فى تفسير تلك الظاهرة الفريدة التى غلبت على اتجاه ابن عربى وأغرقته ؛ حتى وصفه ابن رشد حين قابله ـ وكان بلغ الثالثة عشرة ـ أن معرفته سبقت سلوكه .

الفصل السادس

الرمزية عند ابن عربى

يتميز ابن عربى بالفكر الرمزى ، أي لا يقصد المعنى مباشرة ، إنما يتخذ سبيله إليه بالرمزية ، وكان يقصد إليها قصدًا ، وكان يقول : فَافْهَمْ إشاراتي وما رمز الهوى » . ويقول : « فالبحث إلى رمزى ترى ما أقصده»[1].

ويقول : « فافهم وحل هذا القفل .. ولنا رمز لمن تفطَّن» [2] . فالرمزية عنده منهج فى التعبير عن حقيقة هامة تتعلق بموضوعات الفكر الأساسية : الحق ، والعالم ، والإنسان [3] .

واللغة الرمزية هى التى تخرج عن حد المعنى المألوف عُرفاً ووضعاً ، واصطلاحًا ، ونطقًا وصوتاً ؛ لكنها تُعرف بالقرائن المصاحبة ، ويتحصل معناها بالمعاناة . يعرفها الخواص من الناس ، قال تعالى فى قصة زكريا :

﴿ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا ﴾[4] .

والرمز قد يكون : إشارةً وإيماءً بالعينين ، أو الحاجبين ، أو الشفتين ، أو الفم . كقول الشاعر :

---

(١) الرمزية عند ابن عربى ، د . محمد أحمد مصطفى .

(٢) شجرة الوجود ـ ورقة ٥٣ .

(٣) الفتوحات : ج١ ، ص ١١٨ .

(٤) سورة آل عمران ـ من الآية ٤١ .

أشارتْ بطرفِ العينِ خيفةَ أهلِها ... إشـــارةَ محـــزونٍ ولـــمْ تتكلَّمِ

فأيقنتُ أنَّ الطرفَ قد قالَ مرحبًا ... وأهلًا وسهلًا بالحبيـبِ الـمُتيَّمِ

ولم يقف الرمز عند الحس فقط ، بل تجاوزه إلى التعبير اللغوى ، والأفكار والعقائد . والرمز تصويت خفي باللسان ، كالهمس ، أو بتحريك الشفتين بكلام غير مفهوم باللفظ من غير إبانة بصوت .

ويغلب على استخدام ابن عربى مصطلح الإشارة أكثر من استخدامه لمصطلح « لغز » أو « رمز » أو « اعتبار » أو « تمثيل » ، ويُفصح ابن عربى عن إعجابه بلغة الرمز فيقول :

إن الإشارة بالحقيقة تيمت [1] ، بل إن المكاشفة هى تحقق الإشارة[2].

وعلى ذلك فلا سبيل إلى فهم ابن عربى إلا بعد إتقان لغة الإشارة واللغز والرمز . ومما لا شك فيه أن تاريخ الفكر الإسلامى قد شهد قبل ابن عربى وبعده شخصيات كثيرة خرجوا على المألوف فى الفكر الإسلامى ، أو صَدَمُوا - إلى حدٍّ ما - الوعى الفكرى العام عند المسلمين . ويمكننا - كما يقول عثمان يحيى [3] - أن نرجع بالذاكرة فى هذا الصدد إلى مأساة الحلاج ، وإلى مقتل السهر وردى ، وإلى أمثلة أخرى غير هذين ، إلاَّ أن وضع الشيخ الأكبر كان وضعاً مختلفاً ، سواء من حيث طبيعته أو من حيث تأثيره . لقد كانت تجربة الشيخ تجربة فريدة من بين كل هذه التجارب ، وإذا تميزت تجربته الروحية تميزت نتائجها .

---

(1) الفتوحات : ج ٢ ، ص ٤٧٨ .

(2) لطائف الأسرار ص ٢١ .

(3) مؤلفات ابن عربى د . عثمان يحيى - ترجمة د . أحمد الطيب .

أسباب الرمزية :

ذو النون بمصر المتوفى ٢١٥ هـ وتراث مصر :

كان ذو النون المصري وثيق الصلة بالتراث المصرى القديم ، كالأفلاطونية المحدثة ، والمسيحية ، واليهودية ، ويعرف اللغة المصرية القديمة ، وهو من الصوفية الكبار الذين اهتم بهم ابن عربى وبتراثهم .

وإن دراسة ذى النون المصري تعني دراسة التراث المصرى ، والصفة الغالبة عليه هى الرمزية منذ إخناتون الذى يشعر بصدقه ، وابتهال إلى الشمس بأنها رمز ، وتشير الترجمة العربية لتاسوعات أفلوطين إلى أن : حكماء مصر قد طاف برأس أوهامهم عند العالم الفعلى والصور التى فيه وعرفوها معرفة صحيحة . . وكانوا إذا أرادوا أن يصفوا شيئاً لم يكونوا يرسمونه رسماً بكتاب موضوع بالمادة التى رأيناها بالكتب ،ولا كانوا يستعملون القضايا والأقاويل والأصوات والمنطق فيعبرون به عما فى نفوسهم ـ إلى من أرادوا ـ من الآراء والمعانى . ولكنهم كانوا ينقشون فى حجارة بعض الأجسام[1] . .

وكان مما تميز به التراث المصري الاتجاه العرفاني ، وهو الاتجاه الإشراقي فى المعرفة ، وهو يسمى فى المدرسة المصرية القديمة « الاتجاه الهرمسى » ، وهو نسبة إلى هرمس الحكيم ، الذى يفسره البعض بأنه إدريس النبى ، والمرموز له بأبى الهول [2] .

ولكن شخصية إدريس يشوبها الكثير من الغموض ، وإن كان

---

(١) يراجع : الفلسفة الشرقية د . محمد غلاب ، وذو النون المصرى ، فهرست ابن النديم ص ٤٩٦ . والرمزية عند ابن عربى . د . محمد أحمد مصطفى

(٢) تاريخ الفكر الدينى الجاهلى ـ محمد ابراهيم الفيومى

مشهورًا لدى المؤرخين بالحكمة والعلوم الإلهية والطبيعية والفلك والعلوم الرياضية والوحدة الإلهية والطبيعيات .

والدراسة التاريخية لشخصية هرمس تعد هرامسة ثلاثة : هرمس الكبير، وهو غير هرمس بن إيزيس ، والثاني هرمس الفارسي ، والثالث هرمس اليوناني . ويرى بعض مؤرخي الفكر أنه اسم واحد ، لكن شاعت أفكاره بين المصريين والفرس واليونان عن طريق كتابه « معادلة النفس » المنسوب إليه . ويرى د . عبد الرحمن بدوي : أن مؤلفها كاتب مسيحي قد اطلع على الغنوصيه ، والأفلاطونية المحدثة ، والمانوية ، والثيوسوفية الشرقية . ونحن - أي بدوي - نعد الكتاب من العهد الهلّيني المتأخر ، أي قبل الإسلام . فالكتاب إذن يدخل في باب « الأدب الهرمسي » ، ونُسب إلى هرمس وهو اسم مجهول غامض [1] . ولا ريب أن هذا الاتجاه العرفاني الرمزي هو الذي جعل الدكتور عفيفي يرى تأثر مؤلفات ابن سينا والسهروردي المقتول والإسماعيلية ومؤلفات ابن عربي بهذا الاتجاه[2].

لا شك في أن ابن عربي كان مغرقًا في الرمزية ، وكانت عباراته أصدافاً تختفي وراءها لآلىء المعاني وجواهرها . وهو ليس بدعاً في ذلك ، إنما حذا حَذْو الصوفية حينما يعبرون عن حالهم ، وكان يقول : الإشارات عبارات خفية ، وهو مذهب الصوفية [3]. وقد بلغ ابن عربي الذروة في الغموض وإخفاء المعاني ، ولم يتقدم عليه إلاّ ابن سبعين الذي يقول : « الإشارة نداء على رأس البعد ، وبوح العين ، العلة في كل ملة ، لولا طلب الكتمان ما كانت الإشارة بالأجفان » .

---

(١) الأفلاطونية المحدثة عند العرب ص ٤١ ، د . عبد الرحمن بدوي .

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٢٠ ، ديبور .

(٣) الفتوحات : ج٣ ، ص ٢٧٤ .

وكان الإغراق في الرمزية وإيراد عبارات موهمة بالخروج على الملة من الأسباب التي أثارت الخصوم عليهم ، كقولهم : « سبحاني ، كان به شأني » . وقوله : « من وجد أي شوق فقد أشرك » ، مثل تلك العبارات وهي كثيرة في كتبه مثل « الفصوص » و « مشاهدة الأسرار » و « مواقع النجوم » . وأمعن ابن عربي في الاختفاء من ناحية المذهب : وكان يتعمد تفريق آرائه الحقيقية في ثنايا كتب . كذلك كان ابن عربي يدرك ما سوف يحدثه فكره والتواء تعبيره وشطحات حياته ، فقام بشرح مصطلحاته في كتب خاصة مثل « ترجمان الأشواق » ، وحتى لا يلام في أحدثه بتعبيراته أفصح عن أن ما ذكره هو ما أمر به ، وما كتمه من العلوم أكثر . كما يحدثنا في كتابه « الفتوحات المكية » حين يعدد لنا أسماء علوم عزيزة وغامضة ، ويردد دائماً : « وما سكتنا عنه عظيم »[1] ، ووجهة نظره في ذلك يعبر عنها بقوله : « ونحن فما نحن رسل الله حتى نتكلف إيصال كل هذه العلوم بالتبليغ . وما نذكر منها ما نذكر إلا للمؤمنين العقلاء الذين اشتغلوا بتصفية نفوسهم مع الله »[2] .

ويبدو أن تسلل الخوف إلى ابن عربي من سفك دمه ، وخاصة بعد مأساة الحلاج والسهروردي . جعله يكتم كثيراً من الأسرار ، فيقول : « ولولا قطع البلعوم لأظهرت هنا سرًا يهتز له العرش وما حوله ، ولكن في هذا تنبيه وغنية »[3] .

ولنستمع إليه في مقدمة شرح ديوانه الخالد « ترجمان الأشواق » وهو يشير إلى ذلك في قصيدة رائعة :

---

(١) الفتوحات : ج ٢ ، ص ٣٤٧ .
(٢) الفتوحات : ج ٢ ، ص ٥٩ .
(٣) مشاهد الأسرار .

كل ما أذكره من طلل ... أو ربوع أو مغان كلما
وكذا إن قلت: ها أو قلت يا ... وإلا، إن جاء فيه أو أما
وكذا إن قلت: هي أو قلت: هو ... أوهموا أوهن جمعاً أوهما
وكذا إن قلت: قد أنجد بي ... قدر، في شعرنا، أو أتهما
وكذا السحب إذا قلت: بكت ... وكذا الزهر إذا ابتسما
أو أنادي بحداة يمموا ... بانة الحاجر أو ورق الحما
أو بدور في خدور أفلت ... أو شموس أو بنات نجما
أو بروق أو رعود أو صبا ... أو رياح أو جنوب أو شما
أو طريق أو عقيق أو نقا ... أو جبال أو خيام أو رما
أو خليل أو رحيل أو ربا ... أو رياض أو غياض أو حما

. . . .

جميع ذلك ليس هو في شيخ العارفين سوى:

صفة قدسية علوية ... أعلمت أن لصدقي قدما

وبهذا النداء الحميم نصون قلوبنا عن الخواطر الذميمة

فاصرف الخاطر عن ظاهرها ... واطلب الباطن حتى تعلما [1]

والرمزية التي قصدها ابن عربي وسلك سبيلها منهجًا تشير مضامينها الثقافية إلى أنه كان على وعي كامل بثقافات عصره وتراث المذاهب والفرق، ساعده على ذلك سياحاته الكثيرة من أقصى المغرب الإسلامي إلى أقصى الشرق منه، ولقاءاته ومقابلاته لعلماء عصره ومفكريه، والصوفية، وطوف بجميع المراكز العلمية الهامة في المغرب ومصر والشام وقونية وبعض

(١) مؤلفات ابن عربي د. عثمان يحيى ـ ترجمة د. أحمد الطيب.

نواحي أوربا الشرقية ، ذلك ما تشهد به كتبه ، وأيضًا فيها ما يشهد على إحاطته بعلوم الفلك والتنجيم والجغرافيا ، ، وما تحصله من أدب وشعر ، ومناقشاته للفلاسفة والمعتزلة ، والأشاعرة ، والبراهمة ، والدهرية ، وفضلاً عمّا لا حفظناه من سعة ثقافته ؛ فهو يصرح بأنه اطلع على هذا التراث كله فيقول : « ما من مذهب إلاّ وقد رأيت قائلاً به »[1].

يقول الحلاج :

مَنْ أطلعوه على سِرٍّ فباحَ به ... لم يأمنوه على الأسرارِ ما عاشَا
وعاتبوه على ما كان من زَلَلٍ ... وبدّلوهُ مكانَ الأُنسِ إيحاشَا

ويقول السهروردي :

وارحمتَا للعاشقين تحمّلُوا ... ثقلَ المحبةِ ، والهوى فضّاحُ
بالسّرِّ إنْ باحُوا تُباح دماؤهم ... وكذا دماء الباحثين تُباحُ

الحق والخلق :

إن الذات الإلهية ـ بما هي ذات ـ لا يمكن معرفتها ، ولذا يجب أن نعلمها عن طريق أسمائها وصفاتها . وهي جوهر له عرضان : الأول الأزل ، والثاني الأبد . وله وصفان : الأول الحق ، والثاني الخلق . وله نعتان : الأول القدم ، والثاني الحدوث . وله اسمان : الأول الرب ، والثاني العبد . وله وجهان : الأول الظاهر وهو الدنيا ، والثاني الباطن وهو الأخرى . فالوجود المحض إذن ، من حيث هو كذلك ، ليس له اسم ولا وصف . فإذا خرج عن إطلاقه قليلاً قليلاً ، وظهر في عالم الظواهر ، ظهرت الأسماء والصفات منتقشة فيه ، ومجموع هذه الصفات هو العالم الظاهر ، وهو ظاهر لأن به يظهر الحق في صورة خارجية .

(1) الفتوحات : ج ۳ ، ص ٧٥ .

وبمعنى هذا أن الحق بعد ما تحقق وجوده الكامل فى النشأة الإنسانية ، رجع إلى نفسه بواسطة هذه النشأة ، أو على حد التعبير الصوفى : أصبح الحق والخلق عيناً واحدة فى صورة الإنسان الكامل ، الذى هو النبى أو الولى ، وبهذا تصبح الوظيفة الدينية للإنسان الكامل من حيث هو واسطة بين الحق والخلق ، فى مقابلة وظيفته الميتافيزيقية ، من حيث هو مبدأ يجمع بين طرفى الحقيقة : الحق والخلق ، فالحركة الصعودية للحق من عالم الظاهر إلى عالم الذات ، تتم فى حالة الشعور بالاتحاد الذى يشعر به الصوفى ، وهذا إحلال للتصوف محل الميتافيزيقا ، ويذكر الجيلى فى موازاة المراحل الثلاث التى يقطعها الحق فى طريق معرفته بنفسه : وهى مرحلة الوحدة ، ومرحلة الهوية ، ومرحلة الإنية : ثلاثة أحوال يشعر بها الصوفى ، وهى : إشراق الأسماء الإلهية ، وإشراق الصفات ، ثم إشراق الذات .

وقد لزم عن القول بوحدة الوجود ، أى القول بأن كل وجود وكل فكر وعمل هو فى الحقيقة لله ، لوازم لم يتحرج الصوفية من التسليم بها ، من ذلك أن العالَم وكل ما فيه خير فى ذاته ـ بما فى ذلك الشرك والمعاصى ـ لأنها لا تعدو أن تكون آثاراً ومظاهر لأفعال الله ، وأنها من هذه الناحية من صفات الكمال الإلهى ، فهم لا يتورعون عن القول بأن إبليس نفسه مسبّح الله بعصيانه ، لأن هذا العصيان كان خاضعاً للمشيئة الإلهية .

ومن لوازم مذهبهم فى وحدة الوجود أيضًا قولهم بصحة جميع العقائد الدينية أيّا كانت ، فإن الحق ـ كما يقول ابن عربى ـ لا تحصره عقيدة دون أخرى .

الفصل السابع

نظرية الإنسان الكامل عند ابن عربى

نلخص هنا فلسفة عبد الكريم الجيلى فنقول :

يرجع تعدد الأديان والاعتقادات إلى تعدد الصفات الإلهية والأسماء التى تجلى فيها الحق فى مظاهر الخلق . ولكل اسم وصفة أثره الخاص ، فقد تجلى الحق بالاسم « الهادى » ، كما تجلى بالاسم « المضل » ، كما يحكى القرآن عنه قوله :

﴿ وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [1] وقوله : ﴿ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ [2] . ولو أن اسماً من الأسماء الإلهية ظل معطلاً فلم يتحقق معناه فى صورة من صور الوجود ، ما كان تجلى الحق كاملاً .

أما ما يسميه الناس شرًّا ، فهو فى نظرهم عدم محض ، أى عدم وجود صفات إيجابية . فليس للشر وجود حقيقى بالنسبة لله الذى ليس فى طبيعته تقابل . والشر فى الأشياء المتقابلة بالتضاد ، فوجوده مقصور على عالم الظاهر ، حيث تعرف الأشياء بأضدادها [3] .

وإذا كان فى كل عقيدة وفى كل عبادة شىء من الحق ، فأكمل الأديان تلك التى أرسل بها الرسل ، وأكمل هذه على الإطلاق «الإسلام» .

---

(1) سورة إبراهيم ـ من الآية ٢٧ .	(2) سورة فاطر ـ من الآية ٨ .

(3) عبد الكريم الجيلى ومكانته فى الفكر الإسلامى د . نجاح الغنيمى ـ رسالة دكتوراه فى كلية أصول الدين ـ جامعة الأزهر .

ولكن الجيلي يرى أنه لابد من عذاب غير المسلمين وإن كان مآلهم في نهاية الأمر إلى النعيم ، وذلك مثل منكري الوحي الذين ابتدعوا لأنفسهم آلهة يعبدونها ، أو الذين آمنوا بالوحي كاليهود والنصارى ولكنهم حرّفوا العقيدة التي أوحى الله بها إلى الأنبياء .

ويصدر الفكر الصوفي من مناطق ثقافية غير التي ألفها المفكرون وتعارفوا عليها ، فهم يَصْطَفُون لفكرهم لغة خاصة ، ومفاهيم خاصة ، ومنطقاً خاصًا ، وقضايا خاصة . ومن تلك الخصوصية تميز القومُ وتميزت قضاياهم ، وجاءت القسمة المنهجية التي تقول : إن للشريعة ظاهرًا وباطنًا طريقًا سهلا للتقارب بين المنهجين ، إذ هما معًا يصدران من نقطة الشريعة ، بيد أن أحدهما يصطنع منهج التفسير ، والآخر للتأويل . وكانت فكرة « الإنسان الكامل » من الأفكار المحيرة من يوم نشأتها ، بداية من الحلاج إلى ابن عربي ومَنْ تلاه ، وهي في أصلها تنبع من أحاديث ضعيفة وردت في كتب السيرة ، وخاصة كتاب المواهب اللدنية ، وتتحدث عن النور المحمدي ، واسم الرسول ﷺ مكتوب بالنور على العرش ، وآدم مجدول بطينته بين الروح والجسد ... إلخ .

ومن تلك الآثار المتحولة بزغت فكرة حقيقة النور المحمدي ، ومصطلح الحقيقة المحمدية ، ومن فكرة الولاية وعدم انقطاعها ، والنبوة وختمها والعلاقة بينهما ، والنزاع الصوفي الدائر حول علاقة النبوة بالولاية تطورت فكرة النور المحمدي أو الحقيقة المحمدية إلى فكرة الإنسان الكامل ، أو فكرة الإنسان الإلهي ، وأخذوا يؤيدون فكرتهم بما تيسر لهم عن شتيت المدارس الفلسفية والدينية القديمة ، ولاسيما مدرسة الإسكندرية واتجاهها العرفاني الإشراقي ، وتأولوا في سبيل إثبات فكرتهم عن الإنسان الكامل - التي مازالت غامضة - آيات وأحاديث وآثارًا ثم أحاطوها برمزيات ، وإذا

كان الصوفية يرون أنهم هم أولئك الثقاة العرفانيون أهل الولاية فهم الكملة، وكانت وجهة نظر ابن عربي تأخذ في اعتبارها هذا المعنى . ومن هنا بنى تقسيمه للوجود إلى خمسة أقسام :

- وجود مطلق ، وهو الله تعالى . .

- موجود مجرد عن المادة ، وهو المعبر عنه بالملائكة .

- موجود يقبل التحيز والمكان ، وهو الأجرام والأجسام والجواهر الأفراد .

- موجود لا يقبل التحيز بذاته ، ولكن يقبله بالتبعية ، وهي الأعراض ، كالسواد والبياض وأشباه ذلك .

- موجودات النسب ، وهي تعادل عند ابن عربي المقولات العشر الفلسفية .

ويعتبر ابن عربي الموجودات كلها تجتمع في الإنسان وحده من بين سائر الموجودات وهي في العالم متفرقة ، فإذا نفخ في الإنسان روح القدس التحق بالموجود المطلق التحاقاً معنويًا مقدساً ، وهو حظه من الألوهية ، ويخلص ابن عربي إلى أن الإنسان نسختان : نسخة ظاهرة ، ونسخة باطنة ، فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره ، فيما قدرنا من الأقسام ، والنسخة الباطنة مضاهية للحضرة الإلهية ، فالإنسان هو الكلى على الإطلاق والحقيقة ، إذ هو القابل لجميع الموجودات ، قديمها وحديثها ، وماسواه من الموجودات لا تقبل ذلك . . وهذه السمة النسخية المزدوجة يعبر عنها ابن عربي بطريقة أخرى فيقول . . والإنسان ذو نسبتين كاملتين : نسبة يدخل بها إلى الحضرة الإلهية ، ونسبة يدخل بها إلى الحضرة الكيانية ، فيقال فيه : عبد ، من حيث أنه مُكَلَّف ولم يكن ، ثم كان كالعالم ، ويقال فيه

رب ، من حيث أنه خليقة ، ومن حيث الصورة ، ومن حيث أحسن تقويم، فكأنه برزخ بين العالم والحق ، وجامع لخَلْقٍ وحَق ، وهو الخط الفاصل بين الحضرة الإلهية والكونية ، كالخط الفاصل بين الظل والشمس، وهذه حقيقته . . فصار الإنسان جامعًا [1].

أما فيما يتعلق بالمضاهاة بين الإنسان والحقائق الإلهية فهو يقول : إن معرفتنا بصفات الله ناشئة عن معرفتنا بما وضعه فينا من هذه الصفات.

فلولا معرفتنا بوجودنا ما عرفنا معنى الوجود ، حتى نقول إنَّ البارى موجود ، وكذلك لما خلق لنا صفة العلم أثبتنا له العلم ، وأنه عالم ، وهكذا الحياة بحياتنا ، وكذلك سائر الأسماء كلها موجودة عندنا ، فلما سمى لنا نفسه بها عَقلْنَاها ، فما عقلنا منها غير ما أوجده فينا ، وما عدا ذلك فعلمنا به من جهة السلب .

فأساس المعرفة أو المضاهاة بين الصفات الإلهية والصفات الإنسانية تدور بين الإثبات والسلب ، أي ما أثبته تعالى فينا من صفت وماعداها يعرف من جهة السلب ، وهي من وجهة نظر ابن عربي قريبة المعنى من الأثر الإسلامي « مَنْ عرفَ نفسَه عرف ربه » .

ويطبق ذلك على نفسه فيقول : وقيل : « من عرف نفسه عرف ربه » ، فأثبت له من الصفات ما خلق في الغير ، فهذه معرفة ، ونفيه معرفة السلب التي بها امتاز عنا ، فأخذنا الصفات التي ثبت بها حدوثنا وعبوديتنا وأخرجنا من العدم إلى الوجود ونفيناها عنه ، لم تجد له صفة إثبات معينة ليست عندنا تعرفه بها لكي نعرف أنه على حكم ليس نحن عليه

---

(1) عبد الكريم الجيلي ومكانته في الفكر الإسلامي ، د / نجاح الغنيمي ، رسالة دكتوراه في كلية أصول الدين جامعة الأزهر .

ثابت له ، فلولا هذه المناسبة ما صحت لنا عقيدة ، وما عرفناه أصلا .

وواضح من هذا النص اتجاه ابن عربي إلى تقرير فروق بين صفات الله وصفات الإنسان ، وهذا يتمشى مع أسس العقيدة السنية ، وآراء المتكلمين ، وهو يؤكد ذلك بقوله : « ... ثم بعد هذا ـ وإن عرفناه بها وصفنا ـ فإن هذه الصفات في حقنا تعقبها الآفات والأضداد ، وهي له باقية ، لا يعقبها ضد ولا آفة ، عرفنا هذا ببقائنا عليها زمانين فصاعدًا ، فقد عرفنا صفة البقاء فأصبحناه تلك الصفة المقدسة .

ويقرر ابن عربي أن الخلق كله يدور على أربعة عوالم : العالم الأعلى وعالم الاستحالة ، وعالم عمارة الأمكنة ، وعالم النسب ، وكل واحد من هذه العوالم يقابل بأجزائه أجزاء من الإنسان [1] . فأما العالم الأعلى فأعلاه لطيفة المستوى ، وهي الحقيقة الكلية . ثم في العالم العرش ، ينظر إليها من الإنسان الجسم ، ثم الكرسي بنجومه يناظر من الإنسان النفس بقواها ، ثم البيت المعمور يناظر من الإنسان القلب ، ثم الملائكة تناظر من الإنسان أرواحه ، ثم زحل وفلكه يناظران من الإنسان القوة والذاكرة ومؤخرة الدماغ ، ثم المشتري وفلكه يناظر من الإنسان القوة العاقلة ، ثم الأحمر (أي المريخ) وفلكه يناظران القوة الكبدينية والكبد ، ثم الشمس وفلكها يناظران القوة المفكرة ووسط الدماغ ثم الزهرة وفلكها يناظران القوة المرئية والروح الحيواني . ثم عطارد وفلكه يناظران القوة الخيالية ومقدم الدماغ ، ثم القمر وفلكه يناظران القوة الحسية والحواس [2] .

أما عالم الاستحالة : فمنه الفلك الأثير وروحه الحرارية واليبوسة ،

---

(1) عبد الكريم الجيلي ومكانته في الفكر الإسلامي ، د / نجاح الغنيمي ـ رسالة دكتوراه في كلية أصول الدين جامعة الأزهر .
(2) نفس المصدر السابق .

يناظران من الإنسان الصفراء ، وروحها القوة الهاضمة ، ثم فلك الهواء وروحه الحرارة والرطوبة يناظران من الإنسان الدم ، وروحه القوة الجاذبة ، ثم فلك الماء وروحه البرودة والرطوبة يناظران البلغم ، وروحه القوة الدافعة ، ثم فلك التراب ، وروحه البرودة واليبوسة يناظران السوداء ، وروحها القوة الماسكة ، ثم الأرض وهى سبع طباق : أرض سوداء ، وأرض غبراء ، وأرض حمراء ، وأرض صفراء ، وأرض بيضاء ، وأرض زرقاء ، وأرض خضراء ، وهى تناظر من الإنسان طبقات الجسم : الجلد ، والشحم ، واللحم ، والعروق ، والعصب ، والعضلات ، والعظام .

وأما عالم عمارة الأمكنة فمنه الروحانيون يناظرون من الإنسان القوى التى فيه ، ثم الحيوان يناظر من الإنسان ما يحمى ، ثم النبات يناظر ما ينمو من الإنسان ثم الجماد يناظر مالا يحس من الإنسان .

وأما عالم النسب فمنه العرض يناظر من الإنسان : أسود وأبيض وما أشبه ذلك ثم الكيف يناظر : صحيح سقيم ، ثم الكم يناظر ستة عشرة اعوام وطوله ستة أذرع ثم الاين يناظر الأصابع موضعها الكف والذراع موضع اليد ثم الإضافة يناظر هذا أعلاه هذا اسفله ثم الوضع يناظر : لغة الانسان ودينه ، ثم أن يفعل يناظر آكله ، ثم أن يفعل يناظر ذبح فمات وشرب فروى واكل فشبع ثم اختلاف الصور فى الأمهات كالفيل والحمار والأسد والصرصار يناظر من الإنسان القوة التى تقبل الصور المعنوية من مذموم ومحمود : هذا فطن فهو فيل وهذا بليد فهو حمار وهذا شجاع فهو أسد ، هذا جبان فهو صرصار ، فهذا مضاهاة الانسان بالعالم الكبير مستوفى مختصراً .

ويقول ابن عربي . . فما وصل إلينا من اسم ما تسمى به (أي الله) إلا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه في العالم فما دبر العالم أيضاً إلا بصورة العالم ولذلك قال في خلق آدم الذي هو البرنامج الجامع لنعوت الحضرة الإلهية التي هي الذات ، والصفات والأفعال (إن الله خلق آدم على صورته) وليست صورته سوى الحضرة الإلهية .

الفصل الثامن

ابن عربى فى مرآة ابن تيمية

لقد انقسم العلماء ـ حول ابن عربى ـ إلى فريقين متعارضين : فريق يراه الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر ، وفريق يراه رأس الزندقة وممّن سوّل لهم الشيطان وأملى لهم .

وللشيخ أنصار يدافعون عنه فى حرارة وقوة ، وله أعداء يشنعون عليه بنفس الحرارة ، وبنفس القوة ، يشهد على ذلك تلك الوثيقة المميزة التى طالعتنا بها المؤرخ المصرى الشهير السخاوى ، والتى أودعها كتابه عن «ابن عربى» ، وهى وثيقة جمعت طائفة الآراء والفتاوى التى أصدرها أولو الأمر والعلماء إنصافاً للشيخ أو إدانة له ، وذلك على مدى ثلاثة قرون تقريبًا .

وهكذا جمع السخاوى فى وثيقته هذه أكثر من ثلاثمائة فتوى تشهد للشيخ أو تشهد عليه ، ابتداء من سنة ٦٢٠هـ وحتى سنة ٨٩٥ هـ ، ويشهد لهذا الدَّوِىّ الذى أحدثته مؤلفات الشيخ فى ذلك العدد الضخم من الشُّرَّاح الذين توفروا على أعماله . وقد وجدنا لكتاب واحد من كتبه ـ وهو المسمى : «فصوص الحِكَم» ـ مائة وخمسين شرحًا ؛ اتفقت على ما ذهب إليه الشيخ أو اختلفت معه فيه [١] .

(١) مؤلفات ابن عربى ـ د/ عثمان يحيى ـ ترجمة د/ أحمد الطيب .

يعقد ابن تيمية في كثير من مصنفات مقارنات طويلة بين مذاهب الصوفية المتفلسفين كابن عربي ، وابن الفارض ، وصدر الدين القونوي ، ونجم الدين بن إسرائيل ، ومَنْ نحا نحوهم .

يبدأ ابن تيمية نقده ابن عربي من وصفه لمذهبه بقوله في كتابه «فصوص الحكم» : فالأمر حَيْرة ، والحيرة قلق ، والحركة حياة .. إلخ .

وهو يرى أن كتبه ورسائله تتضمن أفكارًا تبعد كثيرًا عن صريح الدين ومنطوق الكتاب والسنة ؛ ويدهش كثيرًا من الأفكار التي حشدها في كتابه «الفتوحات المكية» الذي يرى فيه ابن عربي : أنه تلقاه بأمرٍ من الرسول ﷺ . وصفه أسين بلاثيوس بأن من المستحيل إعطاء فكرة تركيبية عن مضمونه ، ويرى فيه الذهبي [1] أنَّ مَنْ أمعن النظر في كتابه «فصوص الحكم» وأمعن التأمل ، لاح له العجب ، فإن الفكر إذا تأمل من تلك الأقوال والنظائر والأشباه فهو أحد رجلين : إمَّا من الاتحادية في الباطن ، وإمَّا من المؤمنين بالله .

وهكذا ترى بعضاً أدخله في زُمْرة المروق والكفر ، وبعضًا آخر عد أقواله من إشارات العارفين ورموز السالكين ؛ وفريقاً ثالثًا توقف فيه لعدم تيقنه من أنه مات وهو معتقد لأقواله [2] .

وأنصفه صاحب «ميزان الاعتدال» ـ وهو ناقد الرجال الممتاز ـ حين عدَّ ابن عربي بأنه عالم بالآثار والسنن ، قوي المشاركة في العلوم .. ثم يقول : وقولي أنا فيه : أنه يجوز أن يكون من أولياء الله الذين اجتذبهم الحق إلى جنابه عند الموت وختم له بالحسنى .

---

(١) ميزان الاعتدال ص ٣٨ ، ١٠٩ .

(٢) ابن تيمية والتصوف ـ د/ مصطفى حلمي .

ويقول فيه ابن تيمية : والله أعلم بحاله عند موته .. ويعرض لآرائه بالنقد والتحليل ، وكان أبرز ما نقده ثلاث مسائل نُورِدُ منها مسألتين ، هما :

المسألة الأولى : مسألة الألوهية والعبادة ، لأن مذهب وحدة الوجود يدور حول أن الوجود واحد كما تقدم ، ومن ثم فإن عبادة قوم موسى للعجل هي عبادة لله أيضًا .. ويساوى بين عبادة الأصنام وعبادة الله ..

يقول ابن عربى :

بعد أن كنت قبل اليوم أكره صاحبى ... إذا لم يكن دينى إلى دينه دَانِى
فأصبح قلبى قابلاً كل صُورَةٍ ... فمرعَى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثانٍ وكعبة طائف ... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدِينُ بدينِ الحُبِّ أنَّى تَوَجَّهَتْ ... ركَائِبُهُ فالحبُّ دينى وإيمانى

ويقول أيضًا : « فإن العارف من يرى الحق في كل شيء ، بل يراه عين كل شيء » وليس من المستغرب على هذا المذهب أن يتضمن ما هو أخطر من هذا ، إذ يقدم لنا ابن عربى في ثنايا أقواله رأياً يخالف الآية القرآنية حيث يقول عن موسى عليه السلام : إنه كان قُرَّة عين لفرعون الذى آمن عند الغرق ، فقبضه طاهرًا مطهرًا ليس فيه شيء من الخبث ، لأنه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئاً من الآثام » .

وهنا يعلق ابن تيمية على هذا القول ، إذ يرى أنَّ قَوْلَهُ لم يسبق إليه – فيما عَلِمَ أحَدٌ من أهل القِبْلة ، لأن النص القرآنى صريح في فسق فرعون وكونه من المكذِّبين لموسى الظالمين الداعين إلى النار .

أما المسألة الثانية : فهى تفضيله الولى على النبى ، إذ يقول صاحب

المذهب : « ... وهو أن الرسول عليه السلام من حيث هو ولىٌّ أتمُّ من حيث هو نبىٌّ ورسول ، لأن الولى التابع له أعلى منه ، فإن التابع لايدرك المتبوع أبدًا فيما هو تابع له فيه ، إذ لو أدركه لم يكن تابعًا له .

ويبدو من هذا النص بعض الغموض ، لأنه لا يصرح بجلاء عن تفضيل الولى على النبى بالإطلاق ، إذ يلف فى العبارة ويدور ، ولكن شيخنا السلفى يتعقبه فى آرائه الأخرى التى يضطره السياق فيها إلى الإفصاح عن هذه الفكرة دون مُوَاربة .

ففى موضع آخر من « الفصوص » نلتقى مع الرأى الصريح للصوفى الفيلسوف ، فالولاية عنده « هى الفلك المحيط العام » ، ولهذا لم تنقطع ولاية الإنباء العام ، وأما نبوة التشريع والرسالة فمنقطعة .

والأشد غلوًّا من هذا الرأى أولئك الذين ظنوا أن النبوة مكتسبة وميزوا النبوة بخصائص ثلاثة أساسها تقسيم ابن سينا ـ أولها ، التمييز بقوة عقلية للحصول على العلم بغير تعلم . والثانية : الانفراد بخيال قوى . والثالثة : القوة النفسية التى تؤثر فى العالم ، ولهذا طلب من كل من السهروردى المقتول وابن سبعين مرتبة نبوة . وكان ابن سبعين يقول : « لقد زرت فى حديث قال : لانبىَّ بعدى نبى عربى . وتأمل ابن تيمية فى النظرية الجبرية للمذهب ـ وهى المسألة الثالثة ـ التى أثارت معارضته ـ واستخرج من ثناياه إلزاماته الممثلة فى نفى الصفات والتى ترتب عليها زعمهم بأنه لم يصل من الله إلى أحد لا خير ولا شر ، ولا نفع ولا ضر .. وأن هذه الأشياء جميعها عين نفسه ، ومحض وجوده .

وابن تيمية يعارض ابن عربى فى تفسير الآية : ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ

﴿أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[1]، إذ إنَّ «قضى» هنا ليست بمعنى «القدر» وإنما هي بمعنى «أمر».

فإذا عدنا إلى السبب الثاني الذي من أجله يفضل موسى عليه السلام على هارون وجدنا ابن عربي يبرره بأن موسى كان على يقين من أن بني إسرائيل لم يعبدوا العجل، وإنما عبدوا الله في صورته، وليس للصور بقاء فلابد من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى حرقه. وسبقاً لمذهبه في وحدة الوجود نَعَد العجل بعض المجالي الإلهية.

ويتضمن «فص حكمة إمامية في كلمة هارونية» الآراء الخطيرة لابن عربي في الألوهية، وكلها تدور حول إنكار فكرة الفصل بين الله والعالم، ومحاولته إضفاء صورة الألوهية على جميع الموجودات، بما في ذلك الأوثان التي عبدها العرب في الجاهلية، بل كل ما عُبد في الأرض، بما في ذلك الشجر والحيوان، والإنسان والكواكب، وتعليل ذلك منبثق من تصوره لفكرة الألوهية، لأنها عنده تتجلى في الكائنات، وتُعْبَد في كل الصور، فعبدتها لايعبدون أعيانها، وإنما عبدوا الله فيها، لحكم سلطان التجلي الذي عرفوه.

واستقرت الفكرة التي تقول إن الولي أفضل من النبي عند ابن عربي، لأن الرسالة التي انقطعت هي «تنزل الحكم الإلهي على قلب البشر بوساطة الروح»، «ويفرق بينها وبين البقاء بغير تشريع»، «فليس بمحجور ولا التعريفات الإلهية بصحة الحكم المقرر - أو فساده - فلم تنقطع»، ويضيف إلى ذلك أيضاً أن تنزل القرآن على قلوب الأولياء لم ينقطع، مع كونه محفوظاً لهم، ولكن لهم ذوق، وهذا لبعضهم.

---

(1) سورة الإسراء - من الآية ٢٣.

إزاء التساؤل الذى يثيره أستاذنا النشار عما إذا كان التصوف الفلسفى هو الذى استخدم التشريع ، أم أن العكس قد حدث ، فإننا نستطيع أن نرجع بأن كُلاً من التصوف الفلسفى والتشريع الإسماعيلى تبادلا معظم الأفكار لنشر الدعوة ، فإن صوفية الفلاسفة قد استخدموا أفكار الشيعة الباطنية بمهارة ، تحت ستار الأسماء المختلفة « كالولاية ، أو المهدية ، أو ختم الولاية ، أو الرسالة ، أو المشيخة » ، كذلك استخدم الإسماعيلية فكرة أن القائم خير من النبى .

وواضح من فكرة ابن عربى عن تفضيله الولى عن النبى أن هناك التحاماً بينها وبين النظرية الإسماعيلية الباطنية القائلة : إن « القائم خير من النبى » ومما يفسر هذا التلاحم قول ابن سبعين ـ وهو أحد المخلصين لمذهب وحدة الوجود : « إن النبوة لم تنقطع » ، وهى فكرة إسماعيلية بحتة . ثم تضافرت الفكرتان لكى تفتح الطريق أمام أصحاب دعوى تلقى التعاليم من الله بلا واسطة ، لأن شيخ مذهب وحدة الوجود أعلن هذا من نفسه ، وقلده فى هذه الدعوى العريضة الكاذبة التى فتنت المسلمين بطرق مختلفة ، إمَّا بواسطة ادعاء التحديث عن القلب ، أو الأخذ من الله بلا واسطة ، أو لأنه يأخذ من حيث يأخذ الملك .

وقد بحث ابن تيمية ونقب عن كلم « خاتم الأولياء » ، ثم اتضح أنه لا حقيقة لها ، كل ما هنالك أن الحكيم الترمذى أخطأ فى ترديدها ، فاستغلها هؤلاء وحرفوها وتوسعوا فى تأويلها ، واستخدموها مثلما فعل الصوفية بالشخصيات التى ابتدعوها ، كالقطب والغوث وغيرها ، وكلها تدور حول هدف واحد ، هو إنكار الرسالات السماوية وأنها انتهت لكى تتجدد الدورات على يد أئمتهم ، أما الولاية القائمة بالرسول صلوات الله

عليه فلم تنتقل بعينها إلى أحد ، وأما مثلها فلم تحصل لأبي بكر وعمر ولا لأحد من الأنبياء والرسل .

يقول الإمام الذهبي : وما عُهِدَ أن محيى الدين بن عربي تعمد كذباً ، لكن أثرت فيه تلك الخلوات والجوع فسادًا وخيالاً وطرفَ جنون ـ ويشرح أسين بلاثيوس ما أشار إليه الذهبي في تحليله لبعض آراء ابن عربي فيقول :

« إن الاستهلاك المستمر لجهازه العضوى الذى أخضعه منذ مطلع شبابه لرياضات ومجاهدات شديدة في الزهد والسياحة ، ثم العمل الذهني الشديد الذى اقتضاه تحرير هذا العدد الهائل من مؤلفاته ، يُفَسِّران الاضطراب النفسي الفسيولوجي لمزاجه .

ومن وجهة نظرنا : أن مثل ابن عربي يصعب على النقاد تحليل آثاره ، لكثرتها وضخامة أجزائها ، وعدم وحدتها الموضوعية . ولقد زادها تعقيداً سلوكه مسلك الرمزية ، وتعمده إخفاء المعنى ، وتشتيت الفكرة ، وسالت الخواطر برد هذا السائح فيقول :

« فأخبرني الروح الذى أخذت منه ما أودعته هذا الكتاب » ـ أي الفتوحات المكية . لذلك نرى أن ابن تيمية أفرط في نقده ، فهو لم يتحقق من القضايا الثلاث التي ناقشها ، وإنما أخذ نصوصاً تدين ابن عربي ، ولو تتبع نفس تلك القضايا لعثر على تحليلات تروقه ، ولكنه كان يبثها في ثنايا كتبه ويبعثرها في المواضع المختلفة ، مما يصعب على الباحث المتعجل ملاحقتها ، لذلك يحتاج الباحث في فكر ابن عربي أن يُجيد جميع نصوص الموضوع الواحد من كتبه ثم يدرسها ليقيم وحدة موضوعية لرأيه ، ذلك الذى كان يتجاهله ابن عربي في تأليفه .

وأسوق مثالا على أن ابن عربي كان ينفعل بأسى ، وإذا كتب عنه ورآى

عنه بأشكال التورية ، يكتب في مقدمة « ترجمان الأشواق » الذى عبر به عن المذهب برموز المحب الولهان لابنة أحد الشيوخ بمكة ، وصفها بأنها «بنت عذراء ، طفيلة هيفاء ... ساحرة الطرف ، عراقية الظرف » . ثم يدعى بعد ذلك أنه استخدم عبارات الغزل في إظهار مكنون العلوم العقلية، والتنبيهات الشرعية ، و « التعشق بهذه العبارات » ، مع أنه يقر ـ جرياً على عادته في التأليف ـ بأنه لم يزل فيما نظمه « على الإيماء » إلى الواردات الإلهية والتنزلات الروحانية والمناسبات العلوية . ولا شك أن هذه الواردات من العلوم العقلية ، والتنبيهات الشرعية ـ كما يقول ـ لايمكن أن تتنزل عليه بعبارات الغزل وأساليب العشاق .

ومن ناحية أخرى نجد ابن عربي يصف نفسه فيقول : « ولقد ذُقْتُ هذا المقام ، ومَرَّ عليَّ وقت أؤدى فيه الصلوات الخمس ، إما بالجماعة ـ على ما قيل لى ـ بإتمام الركوع والسجود ، وجميع أحوال الصلاة من أفعال وأقوال ، وأنا في هذا كله لا عِلْمَ لى بذلك ، لا بالجماعة ، ولا بالمحل ، ولا بالحال ، ولا بشيء من عالم الحس .

لذلك نستطيع القول : إن ابن تيمية لم يمنح نفسه وقتاً كافياً لمراجعة أعمال ابن عربي ، بل ولم يعطه كثير اهتمام حتى يتفحص فكره وآراءه وأحواله ، ولقد أصاب كثيرا في قوله : والله أعلم بحاله عند موته . وابن تيمية وإن كان يفطن أحياناً إلى الفروق التى توجد بين مذاهب أولئك الصوفية المتفلسفين ، إلا أنَّ الغالب عليه الخلط بينها . وفي أحيان كثيرة يعوزه الفهم الدقيق لعبارات أولئك الصوفية لأخذه بظاهرها ، ففي « رسالة إبطال وحدة الوجود »يظهرنا ابن تيمية على أن أصحاب وحدة الوجود الذين يقترب مذهبهم من مذهب الحلول والاتحاد يقولون على اختلافهم بأن

الوجود واحد ، فالوجود الواجب للخالق هو الوجود الممكن للمخلوق ، ومن هؤلاء ابن عربي ، وصاحبه القونوي وابن سبعين .

فابن عربي يزعم في رأيه أن الأعيان ثابتة في العدم ، غنية عن الله في أنفسها ، ووجود الحق هو وجودها الذي هو نفس وجوده .

ويرى ابن تيمية أن ابن عربي أقرب أولئك الصوفية إلى الإسلام ، لأنه يقر الأمر والشرائع ، ويأمر بالسلوك مما أمر به المشايخ ، ويفرق بين الظاهر والمظاهر .

نصوص مختارة من كتاب
الفتوحات المكية

[في القلوب عصمة وستر :

وتدبَّر ما أحْسَنَ قَوْلَ مَنْ أُوتى جوامع الكلم - ﷺ -

كيف قال في هذا المقام ، يعلِّم رجاله كيف يكونون فيه : « دَعْ مَا يَرِيبُكَ إلى مَالاَ يَرِيبُكَ » ، وقال : « اسْتَفْتِ قَلْبَكَ وَإنْ أَفْتَاكَ المفْتُونَ » - فأحالهم على قلوبهم لِـمَّا علم ما فيها من سر الله ، الحاوية عليه ، في تخصيص هذا المقام . ففى القُلُوبِ عصمة إلهيةلا يشعر بها إلاَّ أهل المراقبة ، وفيه ستر لهم ، فإن هؤلاء الرجال لو سألوا : وعُرِف منهم البحث والتفتيش ، في مثل هذا ، عند الناس وعند العلماء الذين سُئلوا في ذلك بالضرورة - كان يُشار إليهم ، ويُعْتَقد فيهم « الدِّين الخالِص » ، كبِشْرٍ الحافى وغيره ، وهو من أقطاب هذا المقام : عُـرِف به ، وسَلِم له .

حُكِيَ أن أُخت بِشْر الحافى سألت أحد أئمة الدين - هو أحمد بن حنبل - في الغزل الذى تغزله على ضوء مشاعل الظاهرية ، إذا مروا بها ليلاً ، وهي على سطحها . فعُـرِفت بهذا السؤال ، أنها من أهل الورع . ولو عَمِلت على حديث « اسْتَفْتِ قَلْبَكَ » لَعَلِمَتْ أنها ما سألت حتى « رابها » ؛ فكانت تدع ذلك الغزل ، أو لا تغزل بعد ذلك وتترك الغزل . فأفتاها الإمام المسئول - وهو أحمد بن حنبل - وأثنى عليها بذلك ، حتى نُقل إلينا ، وسطر في الكتب] .

[**الدين الخالص الذى لله** : فأعطانا ﷺ ـ الميزان فى قلوبنا ، ليكون مقامنا مستورًا عن الأغيار ، خالصًا لله ، مخلصًا ، لا يعلمه إلاَّ الله ثم صاحبه . وهو قوله : ﴿ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ﴾[1] ـ فكل دين وقع فيه ضرب من الاشتراك ، المحمود أو المذموم ، فما هو بـ « الدين الخالص الذى لله » : إن كان الذى وقع به الاشتراك محمودًا ؛ كمسألة أخت بشر الحافى ؛ وإن وقع الاشتراك بالمذموم ، فليس بدين أصلاً . فإنه ليس ، ثَمَّ ، دين إلـٰهى يتعلَّق به لسان ذم .

فلما رأى رجال هذا المقام مراعاة النبى ـ صلَّى الله عليه وسلَّم ـ ما يحصل فى قلب العبد ، بما قاله وما أحال به الإنسان على نفسه باجتنابه طلباً للتستر ، ـ تعمَّلوا فى تحصيل ذلك ، وسلكوا عليه ، وعلموا أن النجاة المطلوبة من الشارع لنا إنما هى فى ستر المقام ، فأعطاهم العمل على هذا ، والتحقُّق به ، الحقيقة الإلـٰهية التى استندوا إليها فى ذلك : هو احتجابه التجلِّى ـ سبحانه ! ـ لعموم عباده فى الدنيا ، فاقتدوا بربهم فى احتجابه عن خلقه .

فعلم هؤلاء الرجال أن هذه الدار دار ستر ؛ وأن الله ما اكتفى فى التعريف بالدين حتى نعته بـ « الخالص » ، فطلبوا طريقًا لا يشوبهم فيها شىء من الاشتراك ، حتى يعاملوا الموطن بما يستحقه أدبًا وحكمة وشرعًا واقتداء . فاستتروا عن الخلق بِحُجُب الورع ، الذى لا يُشْعَرُ به : وهو ظاهر الدِّين ، والعِلْمُ المعهود ، فإنهم لو سلكوا غير المعهود فى الظاهر فى العموم من الدين لتميزوا ، وجاء الأمر على خلاف ما قصدوه ، فكانت أسماؤهم أسماء العامة] .

---

(1) سورة الزمر : من الآية 3 .

[**المقام المجهول في العامة :** فهؤلاء الرجال يحمدهم الله ، ويحمدهم الأسماء الإلـهية القدسية . المشاهدُ لتلك الحركة العبثية أنه صاحب غفلة عن الله . ورأت هذه الطائفة أنها لا تتحرك في حيوان ولا نبات ولا جماد بحركة تكون عبثًا . ويلحق بهذا الباب صيد الملوك ، ومن لا حاجة له بذلك إلاّ الفرجة واللهو واللعب . فأثنى مَنْ ذكرناه : من هؤلاء الأصناف ، على هذه الطائفة] .

[**كل شيء حي يسبح بحمد ربه :** ـ فالله يقول : ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا ﴾ بإمهالكم حيث لم يؤاخذكم سريعًا بما رددتم من ذلك ﴿ غَفُورًا ﴾[1] ، حيث ستر عنكم تسبيح هؤلاء ، فلم تفقهوه . وقال تعالى : في حال من مات ممقوتًا عند الله : ﴿ فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ ﴾[2] ، فوصف السماء والأرض بالبكاء على أهل الله . ولا يشك مؤمن في « كل شيء أنه مُسَبِّح » ، وكل مُسَبِّح ، حيٌّ عقلاً . ـ وورد أن العصفور يأتي يوم القيامة فيقول : « يارب ! سَلْ هذا لِمَ قتلني عبثًا ؟ » ؛ وكذلك من يقطع شجرة لغير منفعة ، أو ينقل حجراً لغير فائدة تعود على أحد من خلق الله .

فلمّا أعطى الله هذه المعارف لهؤلاء الأصناف ، لذلك وَصَفْتُها بالثناء على هؤلاء الرجال ؛ وعُرِف ذلك منهم كشفًا حسيًا ، مثلما كان للصحابة من سماع تسبيح الحصا وتسبيح الطعام ، لأنه ليس بينهم وبين الحركة العبثية دخول ، بل يجتنبون ذلك جملة واحدة . ولمّا جهل أكثر الثقلين هذه العلوم ، لذلك لا يعرفون مراتب هؤلاء الرجال ؛ فلا يمدحونهم ولا يتعرضون إليهم . ولهذا أخبر تعالى أن « كل شيء » في العالم ، « يسجد لله

---

(1) سورة الإسراء ـ من الآية ٤٤ .

(2) سورة الدخان ـ من الآية ٢٩ .

تعالى » من غير تبعيض ، « إلا الناس » فقال : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ ﴾ ولم يُبَعِّض ـ ﴿ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ ﴾ (١) فبَعَّض .

فإن فهمت ما ذكرناه لك من صفة أصحاب هذا المقام ، وسلكت طريقهم ، ـ كنت من المفلحين الفائزين . ﴿ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي ٱلسَّبِيلَ ﴾ (٢)] .

[معرفة الله من طريقى العقل والنقل :

اعلم ـ أيدك الله بروح منه ! ـ أن الله ـ عز وجل ـ أمرنا بالعلم بوحدانيته في أُلوهيته ؛ غير أن النفوس لمّا سمعت ذلك منه ، مع كونها قد نظرت بفكرها ، ودلّت على وجود الحق بالأدلة العقلية ، بل بضرورة العقل يُعْلَم وجود البارى تعالى ؛ ثم دلّت على توحيد هذا الموجود الذى خلقها ، وأنه من المحال أن يوجد واجب الوجود لنفسه ، ولا ينبغى أن يكون إلاّ واحدًا ؛ ـ ثم استدلوا على ما ينبغى أن يكون عليه مَنْ هو واجب الوجود لنفسه ، من النِّسَب التى ظهر عنه بها ما ظهر من الممكنات ، ودَلَّ على إمكان الرسالة ؛ ـ ثم جاء الرسول ، وأظهر من الدلائل على صدقه أنه رسول من الله إلينا ؛ فعرفنا بالأدلة العقلية أنه رسول الله ؛ فلم نشك ؛ وقام لنا الدليل العقلى على صدق ما يخبر به فيما ينسب إليه ؛ ورآه قد أتى فى إخباره عنه ـ تعالى ! ـ بنسب وأمور كان الدليل العقلى يحيلها ويرمى بها ، ـ فتوقف العقل ، واتهم معرفته ؛ وقدح فى دليله هذا الإنباء الإلهى بما نسبه لنفسه ، ولا يقدر على تكذيب المُخْبِر] .

(١) سورة الحج ـ من الآية ١٨ .
(٢) سورة الأحزاب ـ من الآية الرابعة .

[**معرفة من طريق النقل ليست عين معرفة الله من طريق العقل:** ثم كان من بعض ما قال له هذا الشارع : « اعرف ربك » . وهذا العاقل لو لم يعلم ربه ، الذى هو الأصل المعوَّل عليه ، ما صَدَّق هذا الرسولَ . فلابد أن يكون العلمُ الذى طَلَبَ منه الرسولُ أن يعلم به ربَّه ، غَيْرَ العلم الذى أعطاه دليلُهُ . وهو (أى العلم الذى طلب منه الرسول أن يعلم المرء به ربَّه) أن يَتَعَمَّل فى تحصيل علم من الله بالله ، يَقْبَلُ به ، على بصيرة ، هذه الأمور التى نسبها الله إلى نفسه ، ووصف نفسه بها ، التى أحالها لعقل بدليله . ـ فانقدح له ، بتصديقه الرسولَ ، أن ثَمَّ ، وراء العقل وما يعطيه بفكره أمرًا آخر يعطى من العلم بالله مالا تعطيه الأدلة العقلية ، بل تحيله قولاً واحدًا] .

[**المعرفة النقلية وراء طور العقل :**

فإذا علمه « الإنسان » بهذه القوة ، التى عرف أنها وراء طور العقل ، هل يبقى له الحكم فيما كان يحيله العقل ، من حيث فكره أولاً ، على ما كان عليه ، أم لا يبقى ؟ فإن لم يبق له الحكم بأن ذلك محال ، فلابُدَّ أن يعثر على الوجه الذى وقع له منه الغلط بلاشك ؛ وأن ذلك الذى اتخذه دليلاً على إحالة ذلك على الله ، لم يكن دليلاً فى نفس الأمر . وإذا كان هذا (هكذا) ، فما ذلك الأمر ، مما هو وراء طور العقل ؟ .

فإن العقل قد يصيب وقد يخطىء ، وإن بَقِىَ للعقل ، بعد كشفه وتحقيقه لصحة هذا الأمر الذى نَسَبَه الله لنفسه ، وَوَصَفَ به نفسه ، وَقَبِلَتْهُ عقول الأنبياء ، وقبله عقل هذا المكاشف بلا شك ولا ريب ؛ ـ ومع هذا ، فإنه يحكم على الله بأنَّ ذلك الأمر محال عقلاً ، من حيث فكره لا من حيث قبوله ؛ ـ نقول : حينئذ ، يصح أن يكون ذلك المقام وراء طور

العقل، من جهة أخذه (أى العقل) عن الفكر ، لا من جهة أخذه عن الله] .

عجباً للعقل : يتبع فكره ولا يتبع ربه :

وهذا من أعجب الأمور عندنا : أن يكون الإنسان يقلد فكره ونظره . وهو مُحدَث مثله ، وقوة من قوى الإنسان التى خلقها الله فيه ، وجعل تلك القوة خديمة العقل ، ويقلدها العقل فيما تعطيه هذه القوة ، ويعلم أنها لا تتعدى مرتبتها ، وأنها تعجز فى نفسها عن أن يكون لها حكم قوة أخرى ، مثل القوة الحافظة والمُصَوِّرة والمتخيّلة ، والقوى التى هى الحواسّ ، من لمس وطعم وشم وسمع وبصر ؛ ـ تقول : ومع هذا القصور كلّه ، يقلدها العقل فى معرفة ربه ، ولا يقلّد ربّه فيما يخبر به عن نفسه فى كتابه ، وعلى لسان رسوله ـ ﷺ ! ـ فهذا مِنْ أعجب ما طرأ فى العالَم من الغلط !]

[حدود آفاق العقل من حيث قواه الظاهرة والباطنة :.

وكل صاحب فكر (هو) تحت حكم هذا الغلط بلا شك ؛ إلاَّ مَنْ نَوَّر الله بصيرته ، فعرف أن الله قد أعطى كل شيء خلقه ، فأعطى السَّمْعَ خلقه ، فلا يتعدى إدراكه ، وجعل العقل فقيراً إليه ، يستمد منه معرفة الأصوات ، وتقطيع الحروف ، وتغيير الألفاظ ، وتنوُّع اللغات ، فيفرِّق بين صوت الطير ، وهبوب الرياح ، وصرير الباب ، وخرير الماء ، وصياح الإنسان ، وثُغَار الشاه ، وثُؤاج الكباش ، وخُوَار البقر ، ورُغاء الإبل ، وما أشبه هذه الأصوات كلّها . وليس فى قوة العقل ، من حيث ذاته ، ـ ، إدراكُ شيء من هذا مالم يُوصلْه إليه السمعُ .

وكذلك القوة البصرية : جعل الله العقلَ فقيرًا إليها فيما تُوصله إليه من المُبصرات ، فلا يعرف (الإنسانُ) الخضرة ، ولا الصفرة ، ولا الزرقة ، ولا

البياض ، ولا السواد ، ولا بينهما من الألوان ، ما لم يُنْعِم البصرُ على العقل بها . وهكذا جميع القُوَى المعروفة بالحواس .

ثم إن الخيال فقير إلى هذه الحواسّ ، فلا يتخيل أصلا إلا ما تعطيه هذه القوى . ـ ثم إن القوة الحافظة إن لم تُمسك على الخيال ما حصل عنده من هذه القوى لا يبقى في الخيال منها شيءٌ ، فهو (أعنى الخيال) فقير إلى الحواسّ ، وإلى القوة الحافظة .

ثم إن القوة الحافظة قد تطرأ عليها موانع تحول بينها وبين الخيال ، فيفوت الخيالَ أمورٌ كثيرة ؛ من أجل ما طرأ على القوة الحافظة من الضعف . لوجود المانع ؛ فافتقر (الخيال) إلى القوة المذكرة ، فتُذَكِّره ما غاب عنه ، فهى (أى الذاكرة) مُعينة لقوة الحافظة على ذلك .

ثم إن القوة المفكرة إذا جاءت إلى الخيال ، افتقرت إلى القوة المصورة لتركب بها ، مما ضبطه الخيال من الأُمور ، صورةَ دليل على أمرٍ ما ، وبرهان تستندفيه إلى المحسوسات أو الضروريات ، وهى أمور مركوزة فى الجِبِلَّة ؛ فإذا تَصَوَّر الفكر ذلك الدليل ، حينئذٍ يأخذه العقل منه ، فيحكم به على المدلول . وما مِنْ قوّة إلاّ ولها موانع وأغاليط ؛ فيُحتاج إلى فصلها من الصحيح الثابت .

فانظر ـ يا أُخى ـ ما أفقر العقل ! حيث لا يعرف شيئًا مما ذكرناه ، إلاّ بوساطة هذه القوى ، وفيها من العِلَل ما فيها ! ماذا اتفق للعقل أن يُحَصِّل شيئًا ؛ من هذه الأُمور ، بهذه الطرق ؛ ثم أخبره الله بأمرٍ ما فتَوَقَّف فى قبوله ، وقال : « إن الفكر يَرُدُّه ! » . فما أجهل هذا العقل بقدر ربه ! كيف قَلَّد فكره ، وجَرَّح ربَّه ؟ ! ! .

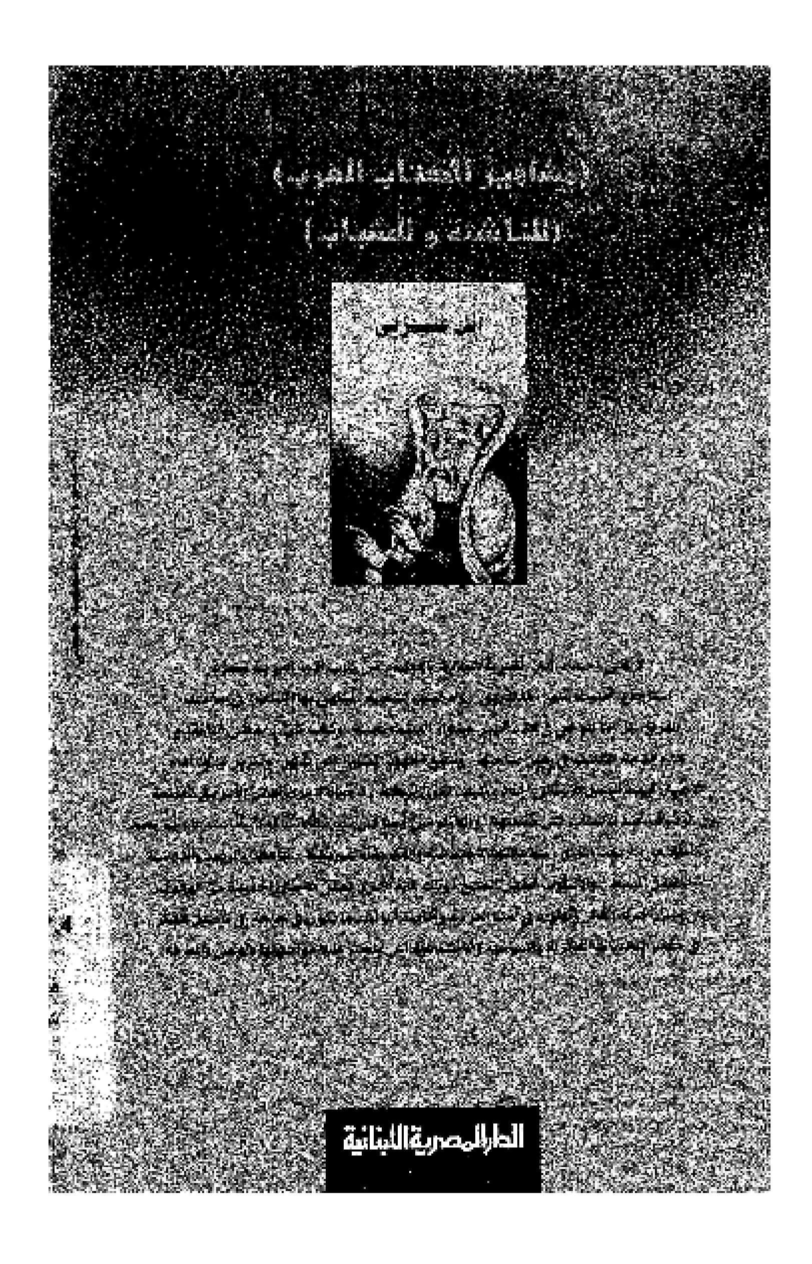
[طريق العقل إلى الله من جهة الشرع أقرب إليه من جهة الفكر :

علمنا أن العقل ما عنده شيء من حيث نفسه : وأن الذي يكتسبه من العلوم إنما هو من كونه عنده صفة القبول ، فإذا كان بهذه المثابة فقبوله من ربه لما يخبر به عن نفسه - تعالى ! - أولى من قبوله من فكره ، وقد عرف أن فكره مقلد خياله ، وأن خياله مقلد لحواسه ، ومع تقليده فهو غير قوي على إمساك ما عنده ما لم تساعده على ذلك القوة الحافظة والمذكرة .

ومع هذه المعرفة بأن القوى لا تتعدى خلقها ، وما تعطيه حقيقتها ؛ وأنه (أي العقل) بالنظر إلى ذاته لا علم عنده إلا الضروريات التي فطر عليها ؛ لا يقبل قول من يقول له : « إن ثم قوة أخرى وراءك ، تعطيك خلاف ما أعطتك القوة المفكرة ؛ نالها أهل الله : من الملائكة ، والأنبياء ، والأولياء ؛ ونطقت بها الكتب المنزلة ، فاقبل منها هذه الأخبار الإلهية .

فتقليد الحق أولى . وقد رأيت عقول الأنبياء على كثرتهم والأولياء قد قبلتها ، وآمنت بها ، وصدقتها ؛ ورأت أن تقليدها ربها في معرفة نفسه ، أولى من تقليد أفكارها ؛ فبالله - أيها العاقل ، المنكر لها ! - لا تقبلها عن جاء بها ، ولا سيما عقول تقول : إنها في محل الإيمان بالله ورسله وكتبه ؟ »] .

الفهــرس


الدار المصرية اللبنانية